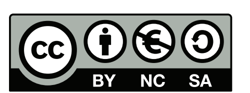


¿Ignorancia invencible?
Superstición e idolatría en el provisorato de indios y chinos del arzobispado de México en el siglo XVII
Gerardo Lara Cisneros (autor)

México
Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas
(Serie Historia Novohispana 91)

Primera edición impresa: 2014
Primera edición electrónica en PDF: 2015
Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019
ISBN de PDF 978-607-30-1424-3
http://ru.historicas.unam.mx











¿Ignorancia invencible?

Superstición e idolatría en el provisorato de indios y chinos del arzobispado de México en el siglo XVIII

Gerardo Lara Cisneros





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

En nombre del diablo
en nombre de Satanás defiende por nuestro valor



Te entrego un alma a las horas que yo te llame
y te sangre para que veas y te dé mi alma



Página 1

"Criminales en causa de fe, contra Felipe Nicolás, indio vecino del barrio de Chiapa, y contra Félix Santiago, en jurisdicción de Teloloapan por pacto con el demonio."

Fuente: AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 2150, expediente 34 (*Inquisición*, Caja 2150), año de 1774, Tribunal de Fe de Indios, notario público Pedro Alcántara Joaquín de Lima, foja 4.

Paleografía: Ana Karen Luna Fierros

¿Ignorancia invencible?

Superstición e idolatría
ante el Provisorato de Indios y Chinos
del Arzobispado de México
en el siglo XVIII





Instituto de Investigaciones Históricas



Serie Historia Novohispana



¿Ignorancia invencible?

Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII

Gerardo Lara Cisneros



Universidad Nacional Autónoma de México
México 2019



Lara Cisneros, Gerardo, autor
¿Ignorancia invencible? : superstición e idolatría en el provisorato de indios y chinos del arzobispado de México en el siglo XVIII / Gerardo Lara Cisneros.
México : UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019.
(Serie Historia Novohispana 91)

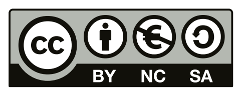
1 recurso electrónico
Libro PDF (9.6 MB)
ISBN del PDF 978-607-30-1424-3

1. Nueva España – Juzgado General de indios – Historia. 2. Tribunales indígenas – México – Historia. 3. Indios de México – Condición jurídica, leyes, etc. – Historia. 4. Tribunales eclesiásticos – México – Historia – Siglo XVIII. I. t. II. Ser.

Primera edición impresa: 2014
Primera edición electrónica en PDF: 2015
Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510, Ciudad de México

ISBN del PDF 978-607-30-1424-3



Hecho en México



Agradecimientos

Muchas personas e instituciones han intervenido de diversas formas para hacer posible este trabajo. En primer lugar debo agradecer los comentarios que recibí de parte de Antonio Rubial, Felipe Castro, María del Pilar Martínez, Jorge Traslosheros y Rodolfo Aguirre, quienes realizaron lectura cuidadosa y crítica del manuscrito lo que sin duda ayudó a corregir muchos yerros y faltantes originales. John Chuchiak, David Tavárez, Brian Connaughton, Ana de Zaballa, Rosalba Piazza, Mario Humberto Ruz, Tere Álvarez Icaza, Juan Pedro Viqueira y Gabriel Torres han sido colegas a quienes también debo mucho más que alguna orientación académica. Por supuesto ninguno de los gazapos que este libro pueda contener es atribuible a ellos.

Las instituciones también han jugado un papel crucial para la realización de esta obra. En primer lugar a la Universidad Nacional Autónoma de México cuyos colores son mi bandera. El Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM ha sido invaluable espacio de crecimiento y consulta en los acervos de su extraordinaria biblioteca. La Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM fue, por ventura, el lugar donde me inicié en el mundo de la historia y sus aulas hoy me brindan la ocasión de compartir un poco de mi ser historiador con las generaciones de jóvenes estudiantes.

El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología me concedió una beca que fue de la mayor relevancia para realizar esta obra. El Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Tamaulipas, mi noble casa durante seis años, siempre me brindó la oportunidad de seguir con esta tarea. A estas instituciones y a las personas que en ellas laboran expreso también una palabra de gratitud. Los archivos y bibliotecas son eslabones sin los que la investigación histórica sería casi imposible y mi deuda con esos repositorios en México y España es incalculable.

También quiero expresar mi agradecimiento con el Departamento Editorial del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, por dedicar su sapiencia profesional en esta edición,



en particular a Ricardo Sánchez (†) y a Juan Domingo Vidargas del Moral, quienes tuvieron la ardua tarea de corregir mi texto original.

Raquel Güereca, Alfa Viridiana Lizcano y Ana Karen Luna me auxiliaron en diferentes momentos a realizar la paleografía de documentos. Amigos y colegas respaldaron y alentaron esta investigación de muchas maneras, a veces con algún consejo académico, alguna sugerencia bibliográfica o simplemente con una sonrisa o palabra de aliento y afecto; no los enumero pues cada uno sabrá verse reflejado en estas líneas. Por último, debo externar mi profundo agradecimiento a mis padres, mis hermanos y a Raquel, sin cuyo constante aliento y cariño habría sido imposible llevar a cabo esta investigación. A ellos mi dedicatoria.

La etapa final de esta investigación fue posible gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIT) de la UNAM, *La persecución de idolatrías en Nueva España y Perú. Siglo* XVII [IA400212-2.



Introducción

Discursivamente la Iglesia católica tiene como misión primordial el cuidado de las almas de los creyentes, su resguardo del pecado y del error para lograr su salvación. La evangelización permanente de los indios americanos fue una extraordinaria razón para la permanencia y también casi permanente expansión colonial en América entre los siglos XVI y XVIII. Para cumplir su función la Iglesia estableció diversos mecanismos. El dominio español sobre tierras e individuos americanos se justificó en primer lugar por el argumento de que era necesario salvaguardar las almas de los millones de indígenas que hasta el arribo de los cristianos se encontraban en manos del Demonio. El cuidado de las almas consistía en llevar la doctrina a la práctica diaria, es decir, el vivir de manera cristiana. Al cuidado de la Iglesia no sólo quedaba la impartición de los sacramentos y la divulgación del Evangelio, sino también la vigilancia de las costumbres y los comportamientos "desviados", que eran una manera de ofender a Dios y por consecuencia de perjudicar al género humano. De ello derivó la potestad jurídica de los obispos para vigilar el cumplimiento de la ortodoxia, así como sus facultades para impartir justicia y auxiliarse en esto de tribunales. La estricta vigilancia de las costumbres y la moral eran entonces una importante tarea de la Iglesia pues de ello dependía el bien común, aunque eso, en términos del siglo XXI, pueda significar una intromisión a la intimidad e individualidad de las personas. El celo eclesiástico no sólo para difundir "la religión verdadera", sino para preservar su rigurosa aplicación, llevó a la Iglesia a desarrollar estructuras y mecanismos de promoción, vigilancia y preservación de la ortodoxia católica, así como su complemento: mecanismos de castigo a las desviaciones como una manera de asegurar su protección y reproducción como sistema.[1]

1. Sobre el asunto del manejo del poder para ejercer control y castigo, véase la obra clásica de Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1984.



Este trabajo pretende explicar la lógica judicial de los tribunales eclesiásticos del Arzobispado de México al normar lo que consideró comportamiento religioso desviado de la población indígena durante la época en que el Provisorato de Indios realizó los grandes autos de fe para indios (el primero se celebró en 1714) y el IV Concilio Provincial Mexicano (que sesionó en 1771). En otras palabras, busca entender la forma en que la Iglesia novohispana enfrentó la religiosidad indígena en el Arzobispado de México durante el periodo de transición entre el Barroco y la Ilustración.

La presente es una investigación sobre la manera en que la Iglesia católica del Arzobispado de México pensó, clasificó y combatió las expresiones de la religiosidad indígena que esa misma Iglesia, a través de su Provisorato de Indios y Chinos, consideró desviada o calificó de heterodoxia. Desde hace algunos años he dedicado mis trabajos de investigación al estudio de la religiosidad indígena novohispana. Entre otros aspectos he enfocado mi atención a entender la manera en que los indígenas comprendieron e hicieron suya la religión católica,[2] así como a la manera en que la Iglesia católica percibió las prácticas rituales indígenas durante el siglo XVIII. Ambos asuntos, la apropiación nativa del cristianismo y la percepción católica de la religiosidad indígena, en realidad, son dos caras del mismo proceso desarrollado en la Nueva España desde el siglo XVI. Un fenómeno de larga duración con múltiples aristas y variantes regionales y temporales, que ha sido estudiado desde distintas perspectivas disciplinarias, teóricas y metodológicas por diversos autores.

La principal misión de la Iglesia en el Nuevo Mundo era la de incorporar los millones de almas indígenas a la *ecumene*, y por ello emprendió la monumental tarea de la evangelización. Esta tarea de gigantes se desarrolló de manera desigual, lo que no detuvo en ningún momento su impulso. La evangelización de los indios americanos fue una tarea lenta y

2. Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de Sierra Gorda. Siglo XVIII*, 2a. ed., México, UNAM, UAT, 2009; y *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, Conaculta, Dirección General de Culturas Populares/UAT, IIH, 2007 (Memoria Histórica).



compleja que, a pesar de sus altibajos, terminó por transformar a millones de indígenas americanos en sinceros pero poco ortodoxos católicos, muy a pesar de las autoridades eclesiales. El primer paso fue reconocer la racionalidad del indio y con ello dar paso franco al camino de la evangelización. Sin embargo, los indios americanos no fueron considerados igual que el resto de los humanos, o por lo menos igual que los europeos, pues siempre pesó sobre ellos cierto aire condescendiente que se expresó en los calificativos de cristianos nuevos, neófitos, miserables, rústicos y rudos. Esto dio pie a que la relación del monarca y de la Iglesia con los indios se desarrollara bajo la línea paternalista que terminó al consumarse las independencias americanas.

Con la conquista y evangelización de los pueblos mesoamericanos y andinos se abrió camino a un vasto abanico de procesos culturales de imposición, aceptación, rechazo y adaptación. Para España, la conquista de los territorios americanos tenía justificación en la medida en que se sentían los portadores de la religión verdadera, y con ello ofrecían la salvación de las almas indígenas que se encontraban en manos del Demonio. En cierto sentido, la empresa evangelizadora fue también la renovación de una guerra santa que había comenzado por la expulsión de los infieles de territorio ibérico, pues también era un enfrentamiento con gentiles cuyas prácticas y creencias religiosas eran, para los españoles, no sólo contrarias al cristianismo sino de inspiración diabólica.

En este trabajo me he enfocado a estudiar los procesos a través de los que la Iglesia del Arzobispado de México enfrentó las manifestaciones de la religiosidad indígena durante el siglo XVIII. Aquí planteo cómo el discurso sobre la idolatría y la religiosidad nativa de la Iglesia católica en el Arzobispado de México se desarrolló durante el siglo XVIII. Estudio cómo, a principios de siglo y ligado al mundo barroco, el discurso anti-idolátrico considerado como una expresión demoniaca transitó hasta llegar a calificarse como una muestra de ignorancia, propia de gente tosca, sin educación, pero también como resultado del descuido de la propia Iglesia. También señalo aquí la manera en que durante el siglo XVIII, las autoridades eclesiales intentaron controlar y limitar las formas de expresión religiosa indígena, primero dentro de la esfera del mundo barroco, a través de espec-



taculares autos de fe, y luego, ya bajo la influencia del racionalismo ilustrado, por medio de la instrucción de los indios y de un control más estricto de las actividades de los curas párrocos. El trabajo se centra en el Arzobispado de México, ya que en esta demarcación es posible rastrear una evolución más o menos continua del proceso evangelizador por medio de fuentes primarias. Además, es un espacio eclesiástico que ha sido ampliamente estudiado por la historiografía mexicanista, y sobre el que en particular existen buenos referentes historiográficos para el tema central de esta investigación.

La persecución de los dogmatizadores fue uno de los aspectos centrales en las diferentes estrategias eclesiales para acabar con las desviaciones religiosas de los indios; por ello, desde temprana época, la jerarquía episcopal se mantuvo muy atenta ante el surgimiento de este tipo de personajes que popularmente recibieron denominaciones diversas: hechiceros, magos, encantadores, brujos, etcétera. Para sus perseguidores del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII, los dogmatizadores indígenas eran resultado de una inspiración demoniaca que buscaba apartar a la población indígena de Dios y la vida cristiana y que se valía de introducir engaños a los indios para incitarlos a pecar; también a menudo se valía de deformar la ritualidad católica como una forma de burla. De esta manera se explicaba que los rituales que los indios practicaban clandestinamente a veces fueran una especie de caricatura de ciertas ceremonias católicas y lo más grave era cuando se atentaba contra los sacramentos como el bautizo, la comunión o la eucaristía, por ejemplo.

Sin embargo, estos dogmatizadores siempre fueron una minoría que ejercía una especie de religión paralela o alterna a la que pregonaban frailes y curas y que con el tiempo se fue extinguiendo como la llama de una vela. En contraste, el resto de la población, la gente que no pertenecía a la elite iniciada se movía con mayor libertad entre las enseñanzas del dogmatizador y las de los doctrineros y curas de indios. Ellos fueron uno de los escenarios en los que se evidenciaron las tensiones entre diversas formas de explicación y expresión religiosa del mundo: las autóctonas y las importadas. Este proceso de enfrentamiento, ajuste y adaptación terminó por construir una religiosidad múltiple y pletórica de formas



católicas sustentadas en los restos del andamiaje nativo de lo sagrado. Ante los ojos de la normativa católica esto resultó ser una ofensa mayor, una idolatría.

Esta investigación ha sido posible gracias a que la mayor parte de la documentación correspondiente al Provisorato de Indios y Chinos se ha localizado dentro del ramo *Bienes Nacionales*, del Archivo General de la Nación (AGN), aunque también existe mucha documentación dispersa en los ramos *Inquisición* e *Indiferente virreinal* dentro del mismo repositorio documental. El Archivo Histórico del Arzobispado de México resguarda buena parte de la documentación del Juzgado Eclesiástico de Toluca.[3] Hay también una importante lista de fuentes primarias para el estudio del Provisorato de Indios, todas ellas provenientes del AGN, que publicó Richard Greenleaf y que en su conjunto suman casi cien expedientes que abarcan desde el siglo XVI al XIX.[4] David Tavárez ha hecho una prospectiva exhaustiva en archivos de América y Europa y ha dado cuenta de un muy considerable número de casos relacionados con asuntos de fe entre los indios del Arzobispado de México y del episcopado oaxaqueño entre los siglos XVI y XIX.[5] Por mi cuenta tengo localizados más de 150 expedientes relacionados con casos de delitos de fe a lo largo de 300 años en diferentes archivos de México y España.

En el primer capítulo estudio la importancia de la idolatría y la superstición dentro de la tradición cristiana y cómo éstas se constituyeron en el eje rector de los pecados cometidos por los indios. Hago un recuento

3. Existe una guía general de este archivo, Gustavo Watson Marrón, Gilberto González Merlo, Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, *Guía de documentos novohispanos del archivo del arzobispado de México, México*, Arquidiócesis Primada de México, 2002.
4. Richard E. Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1985 (Colección "Chimalistac" de libros y documentos acerca de la Nueva España: 44), p. 183-188.
5. David Tavárez, *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, California, EU, 2011. (David Tavárez, *Las guerras invisibles: Devociones indígenas, disidencia y disciplina en el México colonial*, trad. de David Tavárez, México, UABJO/UAM/Colmich/CIESAS, 2012).

de cómo ambos conceptos se fueron edificando dentro de la tradición católica y cómo se constituyeron en la base de un sistema judicial. La idolatría no era la mera adoración de falsos ídolos, sino la falsa religión que, en su forma más negativa, se traducía como algo demoníaco: una desviación que implicaba el rechazo del Dios único y verdadero a través de la adoración de falsos dioses.[6] Un delito de fe, que en el caso de los naturales era castigado con relativa benignidad dada la condición desventajosa de la que eran prisioneros dada su ignorancia de la fe y su falta de conciencia sobre el pecado. La idolatría era definida como un "veneno" que puede impregnar la totalidad de las facultades y actividades del ser humano; la idolatría es vista como causa y fin de todos los males. Esto resultaba particularmente importante pues semejante mal era doblemente dañino en una población como la indígena que era considerada menor de edad y, sobre todo, "ruda", es decir, de tardo entendimiento, razón por la que había que protegerlos doblemente de la idolatría.[7] Lo anterior obliga a echar un vistazo a los criterios que sobre la población indígena prevalecían en materia jurídica durante la época colonial. Hago una breve revisión de la legislación indiana sobre el tema de la condición del indio al que se le calificó como rudo, neófito y miserable.

Quizás uno de los puntos que contribuyeron más a profundizar la confusión en la nomenclatura institucional desde la época colonial, pues existe documentación en la que se refiere a los provisores de indios como "inquisidores",[8] fue el hecho de que la idolatría, principal pecado de fe en

6. Idolatría es la adoración que se da a los ídolos y falsas deidades. *Diccionario de la lengua española*: v. IV, p. 734. El término idolatría ha sido objeto de discusión entre especialistas. Existen varias obras en las que este concepto se estudia, una de ellas es la de Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, trad. de Diana Sánchez F., México, FCE, 1992 (Sección de Obras de Historia).
7. Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona, Gedisa, 2003 (Filosofía/Religión. Serie CLA.DE.MA. Historia de la religión), p. 158.
8. Para ejemplo se menciona el siguiente: "Certifico en testimonio de verdad que en el año de 1803 siendo provisor, vicario general e inquisidor de indios y chinos de este arzobispado el señor licenciado don Juan Cienfuegos se formó expediente que



que podía incurrir un indígena, era un "delito *mixtifori* con el sólido fundamento de la ley 7ª, libro 1, título 1, de esos reinos".[9] Lo cual favorecía la idea de que, al menos en cuestiones de persecución de delitos de fe sobre los indios, los tribunales del provisorato tenían la misma naturaleza que los tribunales inquisitoriales que eran tribunales de fuero mixto (religioso y penal), tanto así que en algunos documentos se llega a hablar incluso del "Santo Oficio de la Inquisición Ordinaria de los Indios y Chinos".[10] Esta "confusión" legal existió desde el siglo XVI y de cuando en cuando se fue motivo de disputas entre provisores e inquisidores hasta el siglo XVIII,[11] si

---

tuvo principio de un oficio que dirigió el licenciado don José María Zenaa, abogado de la Real Audiencia de esta Nueva España, subdelegado justicia mayor de la jurisdicción de Tacuba, al bachiller don José Mondragón vicario de pie fijo de Santa Ana Xilotzingo ayuda de parroquia del curato de Tlalneplantla en que le manifiesta que de resultas de una riña que tuvieron unos indios e indias de la mencionada ayuda de parroquia se percibía de las declaraciones tomadas que se había originado por no querer unas indias ofrecer incienso ni prestar adoración a unos ídolos y por este motivo tenían continuas reyertas con sus maridos, cuñadas y suegras. Con cuyo motivo informo lo que tuvo por conveniente el bachiller Mondragón al relacionado señor juez, quien le dio comisión para que recibiera información sumaria sobre los asentados particulares, y de ella resultó que en efecto no sólo los indios que se nominaban en la sumaria sino otros muchos y aún casi la mayor parte del pueblo se hallaban poseídos del abominable delito de idolatría. Ver AHAM, Sección: Provisorato de Indios, Serie Autos por idolatría, caja 147, exp. 6, 1 foja, disco 63, rollo 59, 1803, f. 1r.: "Sobre el expediente que se formó a causa de una riña que tuvieron unos indios e indias de Santa Ana Xilotzingo, pues ellos ofrecen incienso y no adoración".

9. AANG, documento 323: "Sobre conocimiento en causas de idolatría", Real cédula fecha en Madrid a 21 de diciembre de 1787. [http://www.fondoshistoricos.udg.mx/derecho/tomo_II/hoja372.htm]
10. AGN, *Inquisición*, v. 1037, exp. 6, 1766: "Expediente formulado con motivo de haber el Dr. Mariano Iturria, cura vicario y Juez Eclesiástico de Tlalnepantla la Cuahutenca puéstose en una consulta que hizo a éste Tribunal Revisor y Expurgador, y Juez Comisario del Santo Oficio de la Inquisición Ordinaria de los Indios y Chinos de este Arzobispado".
11. Richard E. Greenleaf, "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, October 1965, v. XXII, p. 138-166.



bien es un tema complejo es justo decir que los juristas y prelados coloniales le encontraron soluciones que no siempre dejaron satisfechos a todos.

En el capítulo segundo explico en términos generales las características demográficas y territoriales del Arzobispado de México durante el siglo XVIII y estudio la evolución del Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México durante el siglo XVIII, así como los criterios que guiaron a sus provisores y sus jueces eclesiásticos y me adentro un poco en la estructura de la institución y las formas en que concibió los delitos a lo largo del siglo. Busco identificar los ciclos que le caracterizaron a lo largo del siglo e intento diferenciar sus etapas, así como las taxonomías del delito sobre las que asentó su acción judicial.

A pesar de los esfuerzos de algunos prelados, curas y religiosos perseguidores de idolatrías que tuvieron su periodo de mayor auge en los siglos XVI[12] y XVII,[13] la actitud que las autoridades del Arzobispado de México mantuvieron frente a los delitos de fe entre la población indígena, en general fue más "tolerante" y consecuente que la que se tenía con relación a los otros sectores de la población. Así, en 1727, el cura de Churubusco decía:

> ...porque como digo no son idólatras, ni hacen aprecio, ni tiene por dioses a estos ídolos, que así lo dijo el indio, y todos lo dicen, y sólo el temor tan radicado que les ha quedado de sus pasados, de que les suceda mal si les llegan o hacen daño, y así en algunos ojos de agua que tienen tradición que haya algo de eso, ni se lavan en ellos, ni beben el

12. En el siglo XVI los grandes perseguidores de idolatrías fueron miembros del clero regular, el ejemplo más notable es el de Zumárraga, pero hubo muchos más.
13. Algunos de los manuales de extirpadores de idolatrías del siglo XVII más conocidos para el caso de Nueva España son: Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, [1656]; Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías*, [1656]; Pedro Ponce, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*; Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, [1629]; Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra las adoraciones de ídolos del obispado de Yucatán*, [1639]. Las referencias completas sobre ediciones modernas de estas obras se refieren en el listado de "Fuentes de Información" que aparece al final de este trabajo.



agua; porque temen les dé aire y en algunos que sospecho, al pasar yo por ellos me he lavado la cara, y manos, y bebido de ella delante de los dueños de la casa y los ojos, y en uno que tengo cierta noticia que hay muñecos dentro de él, estoy determinado a limpiarlo, y sacarlos, y hacer lo mismo que con los ídolos. Gran caridad es necesaria con los indios, y para lograr buenos frutos se hagan estas diligencias con amor, y cariño, que así he descubierto yo.[14]

En el capítulo tres estudio el auto de fe como un importante recurso de los provisores de indios para disminuir la incidencia de las faltas en la conducta ritual de los indios, como veremos a continuación. En el quinto capítulo analizo los posibles mensajes y significados que pudo tener el auto de fe para indios y establezco la manera en que esta ceremonia a la manera de las crónicas religiosas contribuía a construir la idea del indio idólatra y delincuente fundada en la idea de la inferioridad del indio. Los cronistas, y en este caso los provisores de indios de la primera mitad del siglo XVIII, elaboraron una invención del indio, el sacerdote y la ortodoxia religiosa desde un sentido más preciso, la *inventio*, la cual, a la manera en que se usó desde el siglo XVI, significaba el "descubrimiento anticipado de argumentos verdaderos o verosímiles que hacen posible una causa".[15] Así, la narración del indígena idólatra respondía a una serie de moldes preestablecidos por la preceptiva retórica o teatral que hundía sus raíces en las representaciones de mundo de la tradición de la cristiandad medieval. ¿Cómo se construía el auto de fe y cómo contribuía esto a recrear la imagen del indio idólatra? Para ello se empleó la retórica de la imagen, de la ceremonia religiosa, que al repetirse creó un modelo narrativo, cuya intertextualidad remitía al pensamiento conciliar.[16]

14. AHAM, Sección Secretaría Arzobispal, Serie: Padrones, caja 40, exp. 54, 19 fojas, disco 11, rollo 12, año de 1727: "Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista Huitzilopochco, Churubusco".
15. Diego Valadés, *Rethorica cristiana (1579)*, p. 195.
16. Para el modelo de construcción retórica, ver Jaime Humberto Borja Gómez, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, Colombia, Centro Editorial Javeriano/



En el último capítulo se discute la transición entre la última etapa del Provisorato de Indios de la época barroca y su transición ilustrada a través del análisis de los edictos de fe. También se aborda la discusión del impacto de las ideas racionalistas en los conceptos sobre la superstición y sobre los indios, así como la relación entre ambos elementos dentro del contexto ilustrado. Se estudia también la importancia del IV Concilio Provincial Mexicano como la síntesis del pensamiento de la Iglesia ilustrada sobre las idolatrías y los indios y como esto derivó en el desarrollo posterior del Provisorato de Indios durante el fin del siglo.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, en especial después de celebrado el IV Concilio Provincial Mexicano, la influencia del racionalismo ilustrado movió los márgenes de lo que la Iglesia consideraba correcto y equivocado, por ello su tolerancia frente a ciertas prácticas culturales de la población indígena, como las procesiones, colectas devocionales o las cofradías y hermandades, disminuyó.[17] En la segunda mitad del siglo ilustrado las ideas que Benito Feijoo había publicado en su *Teatro crítico universal*, en donde afirmaba que la falta de educación era el origen de la mayor parte de las ideas supersticiosas que el vulgo sostenía en relación a la fe y la religión, llevaron a la Iglesia católica a cambiar la etiología atribuida a las desviaciones religiosas en los indios. El demonio dejó de ser el gran causante de las supersticiones para ceder espacios ante la ignorancia como causa de la superstición. El grave pecado de la idolatría dejaba de serlo para transformarse en el producto del miedo que genera la ignorancia. El remedio sería la caridad cristiana y el amor, y poco después la educación sería el antídoto para desterrar las malas prácticas de los indios.

Pontífica Universidad Javeriana/Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto de Estudios Sociales y Culturales. Pensar/UIA de México, 2002.

17. Serge Gruzinski, "La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana*, v. VIII, México, UNAM, IIH, 1985, p. 175-201.



FUENTES PRIMARIAS

La persecución de las supersticiones e idolatrías de los indios aparece en las fuentes primarias desde épocas tempranas, y de hecho comienza con los mismos frailes evangelizadores y cronistas, que apuntan la persistencia de costumbres y creencias "idolátricas" entre los indios. Hecho que es descrito con amargura y desilusión, y algunas veces con cierto enfado.

La dispersión de las fuentes primarias sobre la administración de la justicia episcopal es tal vez el principal obstáculo para su estudio. A pesar de ello, sabemos el lugar que los juzgados ocupaban dentro de la estructura diocesana. Conocer la lógica que delimitó las funciones de las diferentes curias es un paso necesario para dilucidar el funcionamiento interno de cada tribunal.

Aunque aún hay discusión al respecto y no está del todo claro, podría decirse que, en general, las múltiples funciones inherentes al cargo de obispo se pueden resumir en dos formas de potestad: las de orden y las de jurisdicción. El orden se refiere a todas las actividades que se relacionan con la calidad sacramental del prelado, como las funciones litúrgicas y teológicas. La segunda tiene que ver con responsabilidades de justicia y gobierno.[18]

Para cumplir con su obligación de salvaguarda en materia de justicia y gobierno el Arzobispado de México se auxilió de los miembros de su cabildo catedralicio delegándoles funciones especiales. Surgió así una burocracia eclesiástica especializada y más o menos numerosa. Por esta razón, cuando había sede vacante, en el cabildo de México se crearon la curia de gobierno y la curia de justicia. La estructura y funciones de las curias aún es tema de debate; sobre ello han escrito Jorge Traslosheros, quien fija su atención en los siglos XVI y XVII, y Luisa Zahíno, quien se centra en el siglo XVIII e incluso ha propuesto un modelo de organización de lo que llama Curia de Gobierno y Curia de Justicia.[19]

18. Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa/UIA, 2004, p. 1-2.
19. Ver Traslosheros, *Iglesia...*, y María Luisa Zahíno Peñafort, *Iglesia y sociedad en México. 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM, IIJ, 1996 (Serie C: Estudios Históricos, n. 60), p. 32-33.

Para el caso del Arzobispado de México la documentación judicial se encuentra concentrada en su mayor parte en el Archivo Histórico del Arzobispado de México, en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional y, para los periodos de sede vacante, en el Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México.[20] Por desgracia, la papelería referida a los provisoratos, particularmente el de indios y chinos, se encuentra dispersa en varios repositorios. Desafortunadamente pocos son los expedientes que se han conservado, aunque es posible encontrar un buen número de casos sobre bigamias, amancebamientos, dispensas matrimoniales y otros asuntos relacionados con la observancia y cuidado de las buenas costumbres tanto en el ámbito urbano como en el rural.

Los procesos por causas de fe en las que los acusados principales son indios, y que por lo mismo fueron de la competencia del Provisorato de Naturales, no son abundantes y se concentran primordialmente en zonas rurales donde la mayoría de la población era indígena, aunque hay algunos casos notables en poblaciones muy cercanas a la ciudad de México e incluso dentro de la misma traza urbana. Es más frecuente encontrar casos en los que hay indios involucrados en causas de fe dentro del ramo de inquisición, pues en la mayoría de las ocasiones negros, mulatos u otras castas también estaban involucrados en los procesos. En muchos de esos casos los indios son sólo parte complementaria de los procesos.

Otro problema relacionado con el asunto de los tribunales eclesiásticos para naturales es que muy poco se conoce de lo que sucedía con esta institución fuera de las grandes ciudades, en especial en regiones marginales en las que eran más frecuentes las denuncias sobre casos de hetero-

20. Sobre cada uno de estos repositorios existen diversos instrumentos de consulta. Así para el Archivo Histórico del Arzobispado de México se recomienda ver: Watson *et al.*, *Guía de documentos…* Para el caso del Archivo del Cabildo Metropolitano ver: Óscar Mazín, *Catálogo de un fondo eclesiástico mexicano: La arquidiócesis de México, 1538-1911*, México, Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 2004; Óscar Mazín y Claudia Ferreira *et al.*, *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México: inventario y guía de acceso*, 2 v., inventario fotográfico de Nelly Sigaut, Zamora, Michoacán: Colmich, Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 1999.



doxia religiosa entre los indios, mismos que eran atendidos por los jueces eclesiásticos locales. Existen algunos notables casos para zonas con relativo poco control colonial como la Sierra Gorda o la Sierra de Tututepec, la región zapoteca, o el área maya, pero dichos casos constituyen expedientes excepcionales que reflejan sólo una perspectiva limitada de la realidad litúrgica de los pueblos de indios coloniales. Dado que los documentos relativos están dispersos en archivos parroquiales, municipales y regionales, es posible afirmar que no existe un repositorio en el que se concentre la documentación respectiva,[21] si bien en esto es importante el conjunto de información que se conservó en los archivos de los juzgados eclesiásticos locales.

Según Jorge Traslosheros la actividad del Provisorato de Naturales del Arzobispado de México en torno a la persecución de supersticiones e idolatrías durante el siglo XVII fue más bien discreta, pero varios autores han señalado que la gestión del Provisorato de Naturales se intensificó hacia el siglo XVIII,[22] y no sólo eso, sino que su ceremonial fue imitando cada vez más las formas y estilos del Tribunal del Santo Oficio. Esta situación generó constantes protestas por parte de los inquisidores, quienes acusaron al provisor de naturales de hurtar emblemas y ceremoniales exclusivos del

21. "Scholars suspect that survival of native beliefs was greater there than in metropolitan Mexico": Richard Greenleaf, "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian", *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, enero de 1978, v. XXXIV, n. 3, p. 315-344", p. 334.
22. Entre los principales: José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 2a. ed., ampliada por Julio Jiménez Rueda, México, Fuente Cultural, 1952; Richard Greenleaf, *vid. supra e infra*; Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 5 v., 7a. ed. preparada por José Gutiérrez Casillas, México, Porrúa, 1992 (Biblioteca Porrúa: 104-108) [Primera edición de 1946-1947] o Roberto Moreno de los Arcos, "Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723", *Tlalocan*, México, 1985, v. X, p. 377-477; y sobre todo en "La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX", *Chicomóztoc. Boletín del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México*, n. 2, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, marzo de 1989, p. 7-20.



Santo Oficio. En parte, esto demuestra que para el siglo XVIII el Provisorato de Naturales operaba de forma intensa. La mayor parte de la documentación correspondiente a esta institución se conserva hoy dentro de los ramos *Bienes Nacionales* y *Criminal* del Archivo General de la Nación; sin embargo, también es posible encontrar expedientes o papeles sueltos correspondientes a la población indígena en los ramos *Inquisición*, *Indios*, *Tierras* y otros más. Otra parte de la documentación respectiva se localiza en los acervos del Archivo Histórico del Arzobispado de México, donde por fortuna se resguarda la documentación original del Juzgado Eclesiástico de Toluca, caso excepcional que ayuda a entender mejor el funcionamiento institucional del Provisorato.

Algunos expedientes de interés, sobre todo extractos de causas, se localizan en el Archivo General de Indias, en Sevilla, España. Es un hecho que el tribunal operó desde el siglo XVI y la existencia del provisor está fuera de discusión, sin embargo, la pregunta es ¿por qué la documentación sobre justicia ordinaria, y particularmente la del Provisorato de Naturales aparece en forma tan dispersa? La dispersión que sufrió una parte del archivo diocesano puede ser una respuesta parcial a este problema; otra aventurada respuesta puede ser que siguiendo la tradición hispana de construcción de instituciones judiciales eclesiásticas a partir de necesidades y condiciones locales, el Provisorato de Naturales fuera una instancia en permanente construcción y adecuación. Si tal premisa fuera verdadera explicaría en parte el hecho de que hay ciertos períodos en los que el provisor de naturales aparece con mucha frecuencia en tanto que en otros prácticamente desaparece del horizonte.

La dispersión en la que se encuentran las fuentes documentales sobre los tribunales eclesiásticos para indios tal vez sea resultado de la forma casuística en que esta institución sesionó. Al parecer los tribunales eclesiásticos para atender causas de indios sólo funcionaban o se reunían cuando había alguna denuncia o demanda específicas; hasta donde sabemos, no hubo un edificio o una construcción exprofeso, pues sesionaba al interior del edificio sede del Arzobispado; más bien funcionó de acuerdo con las necesidades particulares. Quizás los expedientes del Provisorato de Indios en algún momento pasaron a integrar alguna sección



del archivo del Provisorato General, mismo que también se encuentra disperso.

Los datos que los archivos nos proporcionan sobre los casos de fe del Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México son una muestra incompleta, pero son lo que tenemos, y por ello la construcción de apreciaciones globales sobre el tema es por necesidad parcial y relativamente fragmentaria. Esto no le resta validez al esfuerzo intelectual de perfilar el comportamiento de la institución frente al tema de las supersticiones e idolatrías de los nativos. Por el contrario, me parece que éste es un primer paso necesario y obligado para alcanzar la construcción de una comprensión más completa y compleja en el futuro, pues siempre existe la posibilidad de encontrar nueva documentación o de que los estudios comparativos nos ayuden a delinear con mayor nitidez nuestro conocimiento sobre el pasado.

Una posibilidad extra para poder dibujar con claridad la estructura y funcionamiento de los tribunales eclesiásticos para indios, así como sobre los conceptos de justicia prevalecientes al interior de la Iglesia novohispana del siglo XVIII puede ser la documentación referente al IV Concilio Provincial Mexicano (y a la gestión del arzobispo Lorenzana), que se ubica en los acervos de la Biblioteca Pública de Toledo, España, así como en la Biblioteca Nacional de Madrid.

La comprensión global del funcionamiento de los tribunales diocesanos y en este caso particular del Provisorato de Indios y Chinos, es una tarea que requiere no sólo de desentrañar la estructura institucional correspondiente, pues, como toda institución, estos tribunales fueron mutando acorde los tiempos. Por ello, para entender la lógica que guió el comportamiento de la Iglesia ante las idolatrías indígenas durante el periodo de la Ilustración requiere una reflexión sobre los conceptos dominantes acerca de lo indígena, y de forma más particular sobre sus prácticas culturales y religiosas. En muchos sentidos el siglo XVIII fue el de una importante transformación institucional e ideológica dentro de los dominios de la Corona española y la Iglesia católica novohispana no quedó exenta de tales transformaciones. Pero tampoco se piense que ésta fue un actor pasivo que sólo reaccionó ante las reformas gubernamentales, su dinámica



interna fue compleja y le llevó a formular conceptos sobre la religiosidad indígena que fueron cambiando a lo largo del siglo XVIII, asunto del que, entre otros, esta obra se ocupará.

Son de primordial importancia las leyes sobre Indias y los comentarios que sobre ello hicieron los juristas de la época, en especial la *Recopilación de Leyes de Indias de 1681*[23] y los comentarios que a la legislación indiana hiciera el jurista Juan de Solórzano y Pereyra a mediados del siglo XVII.[24] Acompañan a éstos el importante curso de derecho canónico hispano e indiano del jesuita Pedro Murillo Velarde que publicara por vez primera en 1743.[25] También son de relevancia las actas y edictos emanados de los concilios provinciales a los que ya se ha aludido en este capítulo.[26]

Un importante conjunto de fuentes son los manuales para extirpación de idolatrías que, en su mayoría, fueron elaborados durante el siglo XVI y en especial durante el XVII.[27] Junto a éstos se encuentran los notables ma-

23. Existen varias ediciones sobre la *Recopilación de Leyes de Indias* que la Corona mandó elaborar hacia 1680. Aquí sólo refiero dos ediciones en papel y una electrónica: *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias mandadas imprimir, y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II Nuestro Señor*, estudio preliminar de Juan Manzano Manzano, Madrid, 1973; *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, México, Porrúa/ELD, 1987; y *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* (1681): http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/rldi.html
24. Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, 2 v., México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979 [Ed. Facsimilar de la de 1776, Madrid]. Juan de Solórzano y Pereyra, *De Indiarum Iure*, 5 v, edición de Carlos. Baciero *et al.*, Madrid, CSIC, 1994-1999 (*Corpus hispanorum de pace*. Serie II).
25. Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, trad. de Alberto Carrillo Cázares *et al.*, Ed. Alberto Carrillo Cázares, 4 v., México, Colmich/UNAM, FD, 2004-2005. Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, 2 v., DVD edición facsimilar en formato electrónico, trad. de Alberto Carrillo Cázares *et al.*, coord. del proyecto, Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, Colmich/ UNAM, FD, 2004 (Colección fuentes).
26. Ver Pilar Martínez López-Cano (Coordinación), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, edición en CD, México, UNAM, IIH, 2004.
27. Véase Francisco del Paso y Troncoso en el siglo XIX y reimpresa en el siglo XX que lleva por título *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, México, INI/FCE, 1987 (Sección de Obras de Historia). Ahí se reúnen las obras de Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de*



nuales para curas párrocos, obras en las cuales se vierten las opiniones de lo que se espera de un cura ideal, y que son especialmente ricos porque muestran un vasto muestrario de las situaciones a las que se enfrentaban los curas párrocos de indios cotidianamente al ejercer su ministerio, así como la manera en que esas situaciones debían ser enfrentadas conforme al derecho canónico, la legislación conciliar y sobre todo la experiencia acumulada por los autores de tales documentos.[28]

---

los indios del obispado de Oaxaca, [1656]; Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías*, [1656]; Pedro Ponce, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*; Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, [1629]; Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra las adoraciones de ídolos del obispado de Yucatán*, [1613], y Pedro de Feria, *Relación que hace el Obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos*, [1585].

28. Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, 2 v., edición crítica por Carlos Baciero *et al*., Madrid, CSIC, 1995-1996 (Corpus Hispanorum de pace, 2a. Serie: 2-3); Manuel Pérez, *Farol indiano, y guía de curas de indios: summa de los cinco sacramentos que administran los ministros evangélicos en esta América. Con todos los casos morales que suceden entre indios. Deducidos de los mas clásicos authores, y amoldados a las costumbres, y privilegios de los naturales*, México, F. de Rivera Calderón, 1913. [edición facsimilar de la de 1713]; Carlos de Tapia Zenteno, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca; con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, estudio bibliográfico y notas de Rafael Montejano y Aguinaga, Ed. de René Acuña, México, UNAM, IIFil, 1985; Ángel Serra, *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de los gloriosos apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michuacán, conforme a la reforma de Paulo V y Urbano VIII*, México, J. B. de Hogal, 1731 [edición original de 1697 bajo el titulo: *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de Michuacán*]; François-Aimé Pouget, *Instrucciones generales en forma de catecismo: en las cuales, por la sagrada escritura y la tradición, se explican en compendio la historia y los dogmas de la religión, la moral chiristiana, los sacramentos, la oración, las ceremonias y usos de la Iglesia*, 4 Vols., Madrid, Imprenta Real, 1784 [Edición original en francés de 1702. Publicado en español con acuerdo de Francisco Antonio Lorenzana, traducido por Francisco Antonio de Escartín y Carrera. Incluye dos catecismos abreviados para uso de los niños]; Pedro de Agurto, *Tratado para que se administren los sacramentos de la santa eucaristía y extremaunción a los indios de esta Nueva España*, introducción Juan Carlos Casas García, presentación y transcripción Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de

Finalmente, aunque no por ello son menos notables, se encuentran los registros de las visitas episcopales que los obispos hacían periódicamente a sus diócesis, así como sus cartas pastorales y edictos, pues a través de estos documentos es posible delinear parte importante del perfil de la política de gobierno que cada prelado decidió para su diócesis.[29]

LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA COLONIAL Y SU PERSECUCIÓN EN LA HISTORIOGRAFÍA

El mundo judicial novohispano y sus tribunales aún dista mucho de ser ampliamente conocido. Existen algunos trabajos señeros que mucho han aportado al conocimiento de este tema, por ejemplo el de Woodrow Bo-

---

Latinoamérica, Comisión de Historia, 2006 (Colección Cronistas y escritores agustinos de America Latina: 6); Andrés Miguel Pérez de Velasco, *El ayudante de cura instruido en el porte a que le obliga su dignidad, en los deberes a que le estrecha su empleo y en la fructuosa práctica de su ministerio*, Puebla, impreso en el colegio real de San Ignacio de Puebla, 1766.

29. La mayor parte de las actas de las visitas pastorales del Arzobispado de México en el siglo XVIII, así como de las cartas y edictos pastorales se encuentran en el Archivo Histórico del Arzobispado de México, aunque también existen algunas en la Biblioteca Nacional de Madrid, en la Biblioteca Pública de Toledo, y en algunos otros repositorios documentales como los propios archivos parroquiales del arzobispado donde a menudo se encuentran edictos de cordillera sobre asuntos varios. También hay compilaciones de varios de estos documentos, por ejemplo: Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, *Cartas pastorales y edictos del Illmo. Señor D. Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, Arzobispo de México*, México, en la imprenta del Sup. Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770. Para el obispado de Puebla, ver AH IIH UNAM, Fondo Roberto Moreno de los Arcos, Sección: Investigación Académica, Subsección Francisco Fabián y Fuero, Serie: Recopilación Documental, Caja: 7, exp. 128: Francisco Fabián y Fuero, *Colección de providencias diocesanas del obispado de la Puebla de los Ángeles, hechas y ordenadas por su señoría ilustrísima el Sr. Dr. D. Francisco Fabián y Fuero, obispo de dicha ciudad y obispado, del consejo de su Majestad*, Puebla, imprenta del Real Seminario Palafoxiano, 1770; y Francisco Fabián y Fuero, *Carta pastoral del ilustrísimo Sr. Dr. D. Francisco Fabián y Fuero, obispo de la Puebla de los Ángeles del Consejo de su Majestad*, Puebla de los Ángeles, 1768.



rah sobre el Juzgado General de Indios.[30] Varios esfuerzos más se han sumado a esta difícil tarea de conocer mejor la justicia novohispana y entre sus principales animadores se cuentan Andrés Lira[31] y José Luis Soberanes.[32] Por fortuna, además de las recopilaciones de leyes de Indias,[33] también contamos con dos obras primarias fundamentales para acercarnos al mundo jurídico de la Nueva España: Solórzano Pereira[34] y Alonso de Zorita.[35] Hasta hace muy poco tiempo era mucho lo que faltaba por saber en relación al derecho canónico que se practicó en Nueva España, por fortuna esta situación ha cambiado un poco gracias a la aparición de la edición electrónica de la obra de Pedro Murillo Velarde, autor de un curso sobre derecho canónico del siglo XVIII. Dicha obra va acompañada de una serie de útiles estudios coordinados por Alberto Carrillo Cázares.[36]

Entre los temas que aún son poco conocidos para los estudiosos del mundo novohispano se encuentran los asuntos de justicia. Las razones de esto son muchas, pero entre las más evidentes se puede mencionar el harto dificultoso manejo de las fuentes primarias así como el complicado y a veces contradictorio (por lo menos en apariencia) sistema judicial colonial que funcionó para una sociedad de orden corporativista. Esta

30. Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios de la Nueva España*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1996 (Sección de Obras de Historia).
31. Andrés Lira, *El amparo colonial y el juicio de amparo mexicano*, México, FCE, 1972.
32. José Luis Soberanes, *Historia del sistema jurídico mexicano*, México, UNAM, IIJ, 1990; José Luis Soberanes *et al.*, *Los tribunales de la Nueva España*, México, UNAM, IIJ, 1980.
33. *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias mandadas imprimir, y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II Nuestro Señor*, estudio preliminar de Juan Manzano, Madrid, 1973; *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, México, Porrúa/ELD, 1987.
34. Juan de Solórzano Pereira, *Política indiana*, 2 v.; México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979. Otra obra fundamental de Juan de Solórzano Pereira es: *De Indiarum Iure*, 5 v., edición de Carlos Baciero *et al.*, Madrid, CSIC, 1994-1999 (*Corpus hispanorum de pace*. Serie II).
35. Alonso de Zorita, *Leyes y ordenanzas de las Indias del mar Océano*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1984.
36. *Vid. supra* nota 25.



condición corporativa propició no sólo calidad diferenciada entre los individuos que conformaban la sociedad, sino que resultó en legislaciones específicas para algunas corporaciones, lo que en la práctica judicial se tradujo en la existencia de algunos tribunales especializados según las diferentes calidades de las corporaciones. De esta manera, por ejemplo, los individuos de oficio eclesial, así como los indígenas, estaban sometidos a legislaciones particulares acorde a su condición o estado. Como se comprenderá, esto motivó ambigüedades legales que fueron aprovechadas a conveniencia de los individuos y en no pocas veces fue germen de confusiones jurídicas y/o judiciales. Así, un mismo individuo por su condición de nacimiento y/o por su oficio o trabajo podía formar parte de varias corporaciones, alguna o algunas de las cuales podían tener un status jurídico peculiar facilitando la posibilidad de confusiones en torno a las jurisdicciones adecuadas a las cuales el individuo debía someterse en un caso determinado.[37]

Como toda sociedad corporativa, la novohispana brindó a sus individuos la posibilidad de pertenecer a diferentes colectividades, y cada una de ellas se ajustó a una normatividad que se expresaba a través de privilegios o condiciones jurídicas particulares o de excepción.[38] Una sociedad en la que un mismo individuo podía formar parte de diferentes corporaciones, algunas de las cuales gozaban de condiciones jurídicas particulares, razón por la que dicho individuo podría enfrentar jurisdicciones distintas y a

37. El carácter corporativo de la sociedad novohispana ha sido estudiado por diversos autores y desde diferentes perspectivas (historia social, historia del derecho, etcétera), me concretaré a señalar solo algunos textos que abordan el tema aunque sea de manera tangencial: Clara García Ayluardo, *El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica*, México, CIDE, 2005; Jorge Traslosheros, "Estratificación social en el reino de la Nueva España, siglo XVII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, Michoacán, Colmich, verano de 1994, n. 59; y Jaime del Arenal Fenochio, "Justicia civil ordinaria en la ciudad de México durante el primer tercio del siglo XVIII", en *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, México, ELD/UNAM, IIJ, 1995, v. 1, p. 39-63.
38. Ver Juan Montero Aroca, *La herencia procesal española*, México, UNAM, IIJ, 1994.



veces sacar provecho de ello.[39] Casos interesantes son los de los pueblos de indios, sus cofradías y demás organizaciones gremiales y/o corporativas. Otro ejemplo de interés es el de la Iglesia y su clerecía, regidas por el derecho canónico y con sus particulares ámbitos de competencia jurídica y teológica, asuntos básicos para la administración de la justicia dentro de ámbitos o competencias eclesiales.

Uno de los aspectos menos conocidos en torno de la organización jurídica novohispana es el de la eclesiástica. La mayor parte de las referencias sobre este asunto se concretan a resaltar el papel del Santo Oficio de la Inquisición. Varios autores han dedicado serios estudios al Tribunal del Santo Oficio, y gracias a ellos conocemos sus propósitos, estructura, procedimientos y otros aspectos de su funcionamiento institucional. Sabemos además que éste tribunal no tuvo jurisdicción sobre la totalidad de la población novohispana, pues se excluyó a los indios, y que además su injerencia se concentró en asuntos de fe, en particular —aunque no exclusivamente— sobre herejía y apostasía.[40]

Poco se ha escrito acerca de la organización, funcionamiento, alcances y criterios que tuvieron los tribunales diocesanos, también conocidos como justicia ordinaria o diocesana. Es notable la ausencia de trabajos que demuestren la relación judicial que se estableció entre Iglesia y población indígena desde una perspectiva institucional.[41] El asunto fue tratado de pasada por el pionero de éstos: Toribio Medina,[42] quien hizo comentarios muy generales

39. Jaime del Arenal Fenochio, “Instituciones judiciales de la Nueva España”, *Revista de Investigaciones Jurídicas*, México, UNAM, IIJ, 1998, año 22, n. 22.
40. Existe una amplísima bibliografía sobre este tema pero aquí sólo referiré un par de trabajos clásicos: Medina, *op. cit.,* y Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, trad. de Solange Alberro, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia). Entre las obras más recientes, Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Miguel Ángel Porrúa/Conaculta, INAH, 2004.
41. Probablemente el primero en abordar este tema desde una perspectiva académica de manera amplia fue José Llaguno, *La personalidad Jurídica del Indio y el III Concilio Provincial Mexicano*, México, Porrúa, 1963.
42. Medina, *op. cit.*



al respecto, en el mismo tenor se puede hablar de la obra del padre Mariano Cuevas,[43] quien además consultó alguna documentación que hoy no es posible localizar en los acervos del Archivo General de la Nación, o en otros repositorios documentales. El primero en tratar el tema de forma sistemática, pero restringiéndose al siglo XVI, fue Richard Greenleaf.[44] Dicho autor se interesó en aclarar el problema inicial de las jurisdicciones judiciales inquisitorial y episcopal, y puso especial énfasis en el problema de la represión eclesiástica de las desviaciones de la devoción indígena.

Tiempo después de Medina y Greenleaf, Roberto Moreno de los Arcos abordó el tema en un par de sugerentes artículos: "Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723" y, sobre todo, "La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX".[45] Este historiador resaltó el extraordinario interés de dicho tema y anunció un trabajo de gran envergadura sobre la que dio en llamar "Inquisición para indios" trabajo que lamentablemente nunca vio la luz porque la muerte impidió al autor su conclusión. Siguiendo la misma línea que trazó Moreno de los Arcos, Juan Pedro Viqueira[46] y Dolores Aramoni[47] han hecho algunos aportes al caso del Arzobispado de México y de Chiapas. En fechas más recientes varios autores han puesto la

43. Cuevas, *op. cit*.
44. Richard E. Greenleaf en varios trabajos: "The Inquisition and the Indians...", p. 138-166; Greenleaf, "The Mexican Inquisition and the Indians...", Richard Greenleaf, *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, trad. de Carlos Valdés, México, FCE, 1985 (Sección de Obras de Historia); y Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, trad. de Víctor Villela, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia).
45. El último de 1989.
46. Juan Pedro Viqueira, "Una fuente olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano", en Brian F. Connaughton y Andrés Lira (coordinadores), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa de la UAM/Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1996, p. 81-99.
47. Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Conaculta, 1992, p. 109-127; y Dolores Aramoni, "Documentos eclesiásticos y cultura india", en Connaughton *et al.*, *op. cit.*, p. 101-113.



atención en las maneras en que los indios interpretaron y se apropiaron la religión católica, así como la dinámica que la Iglesia estableció para enfrentar esas heterodoxias. Entre éstos se pueden citar los trabajos de Nancy Farriss, quien examinó el comportamiento y evolución del sistema judicial eclesiástico de la Nueva España bajo la dinámica de los jaloneos por el control de la Iglesia novohispana entre la Corona española y Roma,[48] así como el de la religiosidad indígena del mundo maya colonial y sus múltiples aristas, entre ellas las actitudes de la Iglesia novohispana ante la ritualidad indígena,[49] mismo asunto del que se ocupó Victoria Reifler Bricker, quien de manera muy general habla de los indios ante una "Inquisición" en Yucatán.[50] Años más tarde, ésta misma línea será seguida, pero de forma mucho más documentada y especializada por John Chuchiak, quien sostiene de manera categórica la existencia de lo que ha llamado una "Inquisición para indios" en el Yucatán colonial.[51]

El caso de Oaxaca colonial también es de interés para esta temática, pues la enorme variedad étnica que registra, así como el muy importante número de habitantes indígenas que poblaron las diferentes regiones de

48. Nancy M. Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, trad. de Margarita Bojalil, México, FCE, 1995 (Sección de Obras de Historia).
49. Nancy M. Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial: La empresa colectiva de la supervivencia,* trad. de Javier Seto y Bridget Forstall-Comber, Madrid, Alianza/ Sociedad Quinto Centenario, 1992 (Alianza América).
50. Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, trad. de Cecilia Paschero, México, FCE, 1989 (Sección de Obras de Antropología) [Primera edición en inglés: *The Indian Christ, the Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1981]. Un texto precursor sobre el tema de la "Inquisición para indios" en el área maya es el de Eva Alexandra Uchmany, "Cuatro casos de idolatría en el área maya ante el tribunal de la Inquisición", *Estudios de Cultura Maya*, v. 6, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, 1967, p. 267-300.
51. John F. Chuchiak IV, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-181*, dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, Tulane University, Department of Latin American Studies, 2000.



aquella jurisdicción colonial fueron un escenario propicio para la importante presencia de una dinámica religiosidad indígena que a menudo dio dolores de cabeza a frailes y curas por su invariable apego a las formas tradicionales de la religiosidad nativa prehispánica. La Iglesia de aquel obispado identificó como desviaciones religiosas las múltiples expresiones de la religiosidad nativa, por lo que los episodios de represión e incluso violencia religiosa fueron más o menos frecuentes.

Desde una perspectiva culturalista, pero también desde la óptica del análisis institucional, David Tavárez[52] ha estudiado la forma en que los espacios de la religiosidad indígena del Oaxaca colonial se convirtieron en verdaderos campos de batallas culturales en las que los indios emplearon elementos de la cultura y religión del conquistador para defender sus ámbitos de autonomía generando con ellos fuertes conflictos y tensión social. Tavárez explica la manera en que la Iglesia oaxaqueña reaccionó articulando mecanismos de control que se afianzaron a medida que crecía la abrumadora presencia de lo que los prelados consideraron idolatrías y heterodoxias indígenas. En su trabajo, este autor nos presenta las múltiples facetas en que la creatividad de la cultura nativa enfrentó la dominación colonial, por ejemplo la forma en que los indios lograron emplear el propio alfabeto castellano para reelaborar su discurso religioso de manera ajena al control clerical, e incluso establecieron redes de comunicación a través de este medio. Uno de los elementos más interesantes de este caso es que la organización que logró el movimiento indígena rebasó el ámbito individual pues se registraron denuncias de idolatrías indígenas en las

52. David Tavárez, "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654", *Historia mexicana*, n. 194, octubre-diciembre de 1999, p. 197-253; "Idolatry as an Ontological Question: Native Consciousness and Juridical Proof in Colonial Mexico", *Journal of Early Modern History*, v. 6, n. 2, April 2002, p. 114-139; "Letras clandestinas. Textos tolerados, colaboraciones lícitas: la producción textual de los intelectuales nahuas y zapotecos en el siglo XVII", en *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo Ibérico (siglos XVI-XIX)*, Madrid, CSIC, Instituto de Historia, Departamento de Historia de América, 2002, p. 59-81.



que a veces se involucró a unas pocas personas, pero hubo otras en las que incluso se señaló como heréticos a pueblos enteros.[53] Tal fue la importancia de estos casos que en Oaxaca llegó a existir una cárcel especial para castigar indios idólatras.[54] En fechas recientes y con una impresionante investigación de archivo en Europa, México y Estados Unidos, Tavárez ha publicado un libro que tiene como base su tesis doctoral y en el que analiza la persecución de idolatrías entre los siglos XVI y XVIII en los arzobispados de México y Oaxaca. En su interesante obra, el autor analiza la forma en que la religiosidad indígena se fue transformando y adaptando como respuesta a las diferentes políticas eclesiásticas y laicas, y cómo esto a su vez generó adecuaciones en la estructura de los mecanismos de control de esas dos instancias. Ésta, sin duda, representa una obra de consulta obligada para el interesado en estos temas pues es el primer acercamiento de gran aliento hacia la elucidación de las actividades del Provisorato de Indios del Arzobispado de México, así como al mismo asunto ante el Provisorato oaxaqueño.[55]

También en fechas recientes el notable caso de las idolatrías nativas de Oaxaca ha sido objeto del interés de Ana de Zaballa quien, desde la perspectiva de historia procesal jurídica y con base en el derecho canónico —a diferencia del enfoque culturalista de Tavárez, Piazza o Carmagnani— ha empezado a adentrarse en este caso específico, si bien esta investigadora

53. Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia).
54. Ver Medina, *op. cit.*; Tavárez (dos notas antes de esta), así como Rosalba Piazza, "Los procesos de Yanhuitlán (1544-47), algunas nuevas preguntas", *Colonial Latin American Review*, v. 14, n. 2, 2005, p. 205-230; "Un natural de Santiago Atitlán ante el Santo Oficio de México: *Contra Matheo Pérez (dice ser) mestizo por pacto con el demonio (1671-1688)*", *Desacatos. Revista de antropología social*, México, CIESAS, n. 11, primavera de 2003, p. 132-148; "Los ´mártires' de San Francisco Cajonos: Preguntas y respuestas ante los documentos de archivo", *Historia mexicana*, v. LVIII, n. 2, México, Colmex, 2008, p. 657-752.
55. David Tavárez, *The Invisible War…*



tiene ya varios años estudiando el tema de la justicia eclesiástica y los indios novohispanos.

Del estudio de estos casos, así como el de otras regiones, como Yautepec, en el actual estado de Morelos,[56] también se desprende que no fue raro que los conflictos de los pueblos de indios a menudo estuvieran ligados a un pleito de naturaleza no necesariamente religiosa, algunos incluso estuvieron ligados a movimientos autonomistas o antiespañoles, y otros más resultaron ser resultado de una lucha entre facciones que luchaban por el control político o económico local (a menudo expresado en la posesión o control de tierras).

La primera mitad del siglo XVII en Nueva España fue prolija en la elaboración de manuales de extirpadores de idolatrías que no encontraron el eco que buscaban entre sus diferentes autoridades episcopales, pues no todas lograron ser publicadas en su tiempo.[57] En principio, y a pesar de las diferencias que puedan existir entre los varios manuales de extirpadores de idolatrías, es un hecho que su existencia revela una problemática común y un interés institucional en el tema. Es evidente que dichos manuales se elaboraron bajo los mismos principios de normatividad jurídica, y dentro del mismo marco legal indiano. La existencia de estos manuales de extirpación de idolatrías, y de los casos de represión de idolatrías citados, evidencian un mundo de creencias religiosas sincréticas pero también de una respuesta eclesiástica ante ello. Es evidente que a medida que las creencias y prácticas religiosas de la población indígena se distanciaban de sus formas prehispánicas se acercaban a los esquemas cristianos impuestos por la conquista, situación que favoreció el surgimiento de un cristianismo indígena que en algunas regiones estaba muy distante del modelo que los

56. Ver Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991 (Sección de Obras de Historia).
57. Algunos de los manuales de extirpadores de idolatrías del siglo XVII más conocidos para el caso de Nueva España fueron reunidos en una compilación elaborada por Francisco del Paso y Troncoso en el siglo XIX y reimpresa en el siglo XX que lleva por título *El alma encantada*...



evangelizadores habrían deseado. En este sentido, las variantes regionales de religiosidad indígena bien pueden ser vistas como expresiones de una nueva religiosidad colonial cuya gestación se propició, en parte, por la tolerancia que la Iglesia católica mantuvo frente a las "peculiares" prácticas indígenas en diferentes lugares y contextos del territorio novohispano. Complicidad involuntaria que favoreció los sincretismos que, de cuando en cuando, los curas párrocos de indios combatieron y que no obstante esa lucha se mantuvieron vivas en las prácticas religiosas cotidianas de las feligresías indígenas.

De especial interés para el trabajo que tiene en sus manos el lector, resulta el análisis de las orientaciones teóricas que los autores han dado al tema de la religiosidad indígena y la persecución de idolatrías en ambos contextos. De manera general puede señalarse que existen dos enfoques dominantes sobre el tema: la historia cultural que centra su atención en el estudio de los mecanismos a través de los que se construyeron las nuevas identidades coloniales valiéndose de categorías conceptuales inspiradas en la antropología como aculturación y, en menor medida, la llamada etnogénesis; y la historia institucional que vislumbra la evolución de los conceptos y criterios que guiaron el actuar de la Iglesia a partir del estudio de sus estructuras jurídicas y de la evolución de los conceptos teológicos que definen la doctrina católica. Ambas corrientes han tenido sus encuentros y desencuentros, y han producido obras como las que más adelante se discutirán.

El asunto de la religiosidad indígena colonial y en especial el de las desviaciones del dogma católico entre los indígenas coloniales ha sido uno de los temas dominantes cuando de la cultura y religión de los indios novohispanos se trata. En mi opinión, en la historiografía sobre el tema es posible identificar dos grandes enfoques: los que piensan que la religiosidad colonial indígena en Nueva España es resultado de las "supervivencias prehispánicas" producto de una endeble evangelización; y los que opinan que se trata de genuinas versiones del cristianismo católico expresadas según la mirada de los indígenas coloniales, conversos reales. La lista de autores es larga e incluye a los que explican desde diversas perspectivas analíticas y teóricas el asunto de la religiosidad indígena

colonial y buena parte de ellos lo hace con las herramientas que proporciona la antropología.

La vertiente antropológica ha sido de gran influencia para los estudios de la religiosidad colonial, en particular de la religiosidad indígena. Esta veta de la investigación ha sido la que ha producido el mayor número de trabajos sobre el tema en los últimos años, y la que ha aportado más elementos para la discusión reciente. Ello no quiere decir que sea la única ni que los historiadores no hayan aportado elementos de valía al discurso, pero es evidente que buena parte de la historiografía sobre el asunto tiene un claro matiz antropológico.

Los trabajos del antropólogo veracruzano Gonzalo Aguirre Beltrán han terminado por transformarse en obras de referencia obligada en el proceso de la formación de la cultura religiosa de los indígenas coloniales de México, fundamentalmente pueblos nahuas, así como de su relación con las autoridades españolas.[58] Tradición continuada por muchos autores, de los cuales sólo mencionaré a su paisano y colega Félix Báez-Jorge,[59] como uno de los investigadores más prolíficos. Uno de los autores que generó una importante reacción con su obra, no exenta de críticas y detractores, fue el francés Jacques Lafaye, quien desde la década de 1970 y a lo largo de los años siguientes, cifró su atención en el tema de la religiosidad indígena colonial. Este autor puso especial énfasis en el asunto de la interpretación indígena de la religión católica, presentó una serie de propuestas que en

58. Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, FCE/ Universidad Veracruzana/ INI/ Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 (Sección de obras de Antropología. Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VI); *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, FCE/Universidad Veracruzana/INI/ Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 (Sección de obras de Antropología. Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VII).
59. De su extensa obra solo referiré: Félix Báez-Jorge, *La parentela de María: cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1994 (Biblioteca Universidad Veracruzana: Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias); *Entre los naguales y los santos: religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998 (Biblioteca Universidad Veracruzana: Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias).



su tiempo resultaron novedosas sobre la importancia de Quetzalcóatl y de la virgen de Guadalupe como ejes principales sobre los que la religiosidad indígena de México se construyó y con vigencia incluso hasta el presente. Con ello contribuyó a profundizar un importante y antiguo debate acerca del tipo de catolicismo que los indios coloniales practicaron.[60] Entre los historiadores del fenómeno religioso náhuatl colonial destacan por supuesto Alfredo López Austin,[61] y algunos trabajos de Serge Gruzinski en los que destacan sus aportaciones acerca de los hombres dioses coloniales como una continuación de las estructuras del pensamiento religioso mesoamericano en Nueva España,[62] así como la construcción de culturas híbridas y religiones de carácter hibrido en las que los elementos visuales o gráficos jugaron un importante papel en la construcción simbólica de los imaginarios indígenas coloniales.[63] También se puede señalar el trabajo de Irma Cruz Soto como un interesante ejemplo de los conflictos que vivieron los nahuas del siglo XVI al intentar construir su propia imagen del cristianismo.[64] Para los otomíes coloniales existen también algunos trabajos.

60. La obra de Jacques Lafaye es amplia, pero para los temas a los que aquí se hace referencia señalaré las siguientes: Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. Abismo de conceptos*, trad. del francés de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, prefacio de Octavio Paz, México, FCE, 2002. (Edición original en francés, Gallimard, 1974); *Mesianismo, indigenismo y líderes carismáticos*, México, Reflexiones sobre el Cambio, 1999; *Mesías, cruzadas, utopías, el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, FCE, 1984.
61. De su vasta e influyente obra sólo referiré: Alfredo López Austin, "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, Colmich/ El Colegio Mexiquense, 1997, p. 229-254; *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza, 1990.
62. Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH/Instituto Francés de América Latina, 1988 (Biblioteca del INAH. Serie de historia).
63. Sólo referiré un par de obras: Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*...; y *La guerra de las imágenes*, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Historia).
64. Irma Guadalupe Cruz Soto, "Inquisidores virtuales. Los indios bajo la justicia ordinaria", en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (eds.), *Inquisición novohispana*, 2 v., México, UNAM, IIA/UAM, 2000, v. 2, p. 219-227.



El asunto de la religiosidad indígena se entrevera con el de la religiosidad novohispana, en especial de las prácticas que escapaban al control de las autoridades eclesiásticas. Practicada por todos los sectores de la sociedad era más frecuente su uso entre los grupos populares o marginales de las ciudades y los pueblos. Éste tipo de religiosidad se caracterizó por mezclar creencias y prácticas rituales (públicas y privadas) provenientes de diferentes vertientes culturales, lo mismo mesoamericanas y aridamericanas que católicas y africanas. Existe una discusión teórica sobre la manera en cómo debe ser nombrada en la historiografía sobre el tema novohispano va desde términos como devociones indígenas, desviación religiosa, heterodoxia católica, religiosidad popular, y de manera más reciente religiosidad local. Sobre este tema la bibliografía es extensa, pero existe un marcado interés de las escuelas norteamericanas de historia cultural por retomar su estudio. Algunas universidades de los Estados Unidos, en especial pero no exclusivamente la de Nuevo Mexico, han dado impulso a este tipo de investigaciones y en los últimos años han presentado publicaciones de autoría colectiva en la que se reúnen trabajos que abordan distintas regiones y épocas de estudio; entre este grupo de autores, además de los norteamericanos, resaltan varios de origen norteamericano y algún historiador latinoamericano también.[65] En su conjunto podemos decir que esta nueva historiografía empieza a construir una imagen dinámica de las sociedades indígenas coloniales a partir de sus estrategias y comportamientos socioreligioso. En ella, los pueblos indios coloniales no lucen como agentes pasivos colonizados e indefensos, sino como culturas vivas y en acción, autores de inteligentes respuestas ante el proceso colonial y evangelizador,

65. Yanna Yannakakis, *The Art of Being in-Between, Native, Indian Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*, Duke University Press, 2008; Martin Austin Nesvig (ed.), *Local religion in Colonial Mexico*, The University of New Mexico Press, 2007; Susan Schroeder y Stafford Poole, *Religion in New Spain*, The University of New Mexico Press, 2007; Osvaldo F. Pardo, *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico (History, Languages, and Cultures of the Spanish and Portuguese Worlds)*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2004.



así como creadores de complejas y efectivas estrategias de adaptación y respuesta activa de las que derivan culturas y religiones híbridas.

Investigaciones más o menos recientes han empezado a vislumbrar el panorama sobre el tema de la justicia eclesial para indios en la época colonial desde una perspectiva jurídica. Entre los pocos trabajos que existen al respecto están los de Jorge Traslosheros,[66] quien siguiendo la línea trazada desde hace años por su maestro Richard Greenleaf, aborda el asunto desde la perspectiva de la historia institucional y concentra sus explicaciones a partir de criterios jurídicos e institucionales. Esta misma línea ha sido seguida en fechas cercanas por Ana de Zaballa.[67]

En el año 2004 Traslosheros publicó *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, un libro que tuvo su germen en lo que fue su tesis doctoral, pero publicado luego de una exhaustiva revisión y recomposición basada en una muy extensa investigación archivística que extendió su temporalidad en un siglo y su temática en tres capítulos más.[68] En esta obra, se trata el tema de la relación entre la justicia eclesiástica y la sociedad novohispana en los siglos XVI y XVII. Una de las premisas fundamentales en esta obra es señalar que el sistema jurídico sostenido por la Iglesia jugó un papel importante en la estabilidad social y política de Nueva España. Para Traslosheros, la Audien-

66. Traslosheros, *Iglesia...,* y del mismo autor: Jorge Traslosheros, "Armonía de voluntades. Potestad eclesiástica y potestad secular en la Nueva España del siglo XVII", *Iberoamérica*, n. 3, Berlín, septiembre de 2001, p. 41-61, y "El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta el año de 1630", *Historia mexicana*, v. 203, México, Colmex, 2002.
67. Ana de Zaballa, "La hechicería en Michoacán en la primera mitad del siglo XVII", *El Reino de Granada y El Nuevo Mundo. V Congreso Internacional de Historia de América*, Granada, España, Diputación Provincial de Granada, 1994, p. 535-550; Ana de Zaballa (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Bilbao, Universidad del País Vasco, España, 2005 (Serie de Historia Medieval y Moderna); Ana de Zaballa y Ronald Escobedo, "El Provisorato. El control inquisitorial de la población indígena", en *Libro Homenaje In memoriam, Carlos Díaz Rentaría*, Huelva, España, Universidad de Huelva, 1998, p. 273-283.
68. Traslosheros, *Iglesia...*



cia del Arzobispado de México demostró su eficacia para aliviar en parte las inconformidades, descontentos y tensiones sociales al resolver de manera cotidiana conflictos diversos tales como: "testamentos, capellanías y obras pías, la defensa de la dignidad y jurisdicción episcopales, la justicia civil y criminal ordinaria de la clerecía así como sus problemas disciplinarios, la vida matrimonial y los delitos cometidos contra la fe por la población indígena".[69] Para Traslosheros, la represión de las desviaciones indígenas por parte de la Iglesia colonial, fue sólo el último de los recursos, pues los obispos buscaron combatir las desviaciones desde el ejercicio de la pastoral. El expediente judicial siempre fue el último recurso.[70]

Algunos trabajos han tocado el asunto de la justicia ordinaria de manera tangencial al estudiar ciertos aspectos de ésta, por ejemplo las capellanías y obras pías,[71] el divorcio eclesiástico,[72] o los curas solicitantes.[73] Sin embargo, la obra de Traslosheros es la que más amplia y profundamente se ha ocupado de la Audiencia del Arzobispado de México para los siglos XVI y XVII, sin embargo, deja apuntados los principales elementos para historiar esta institución novohispana en los años que ejerció hasta el advenimiento del México independiente. Además, dedica un capítulo entero al análisis de la problemática indígena. Traslosheros afirma que "las

69. *Ibidem*, p. XI.
70. Jorge E. Traslosheros, "Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-*c.* 1750", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coordinadores), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, IIH, 2010 (Serie Historia General 25).
71. María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, IIH, 1998.
72. Dora Dávila Mendoza, *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el Arzobispado de México, 1702-1800*, México, Colmex/UIA/Universidad Católica Andrés Bello (Caracas), 2005.
73. Sergio Ortega Noriega (editor), *De la santidad a la perversión, o de por que no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986, y Sergio Ortega Noriega (editor), *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, 1987 (Seminario de historia de las mentalidades y religión en el México colonial).



instancias judiciales especializadas en indios dentro del Arzobispado surgieron en el contexto de la supervisión de usos y costumbres más que en torno a los delitos contra la fe".[74]

A pesar del interés que las actividades inquisitoriales novohispanas han despertado entre los especialistas, pocos son en realidad los estudios que tratan la relación entre justicia eclesiástica —que no Inquisición— y amerindios. La mayor parte de los trabajos al respecto centran su atención en las primeras décadas de la colonia y casi todos ellos han buscado esclarecer el origen de los poderes inquisitoriales novohispanos, así como la forma en que el obispo Zumárraga emprendió la persecución de idolatrías durante esas primeras décadas.[75]

JUSTICIA ORDINARIA PARA INDIOS

Señala Ana de Zaballa que la historiografía actual sobre los tribunales eclesiásticos se orienta en dos direcciones: la primera supone que el funcionamiento de las audiencias eclesiásticas se inspiró en el modelo de los tribunales inquisitoriales del Santo Oficio y centra su atención en las relaciones, semejanzas y diferencias con estos; en segundo lugar, dice Zaballa, está la corriente que centra su atención en la persecución de los casos de idolatrías "destacando el carácter represivo de estos tribunales sobre las religiones indígenas, proyectando anacrónicamente sobre aquella época criterios de libertad religiosa, que sólo se han impuesto en el siglo XX y, además, no en todas partes".[76] Desde el punto de vista procesal la afirmación de Zaballa puede tener sustento pero habría que hacer un par de

74. Traslosheros, *Iglesia*..., p. 110.
75. Véase Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana*..., p. 14-22, y Roberto Moreno, "La inquisición para indios...". De aparición más reciente es María Elvira Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*, UAM, Azcapotzalco, 2009 (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades: Colección Humanidades. Serie Estudios).
76. Ana de Zaballa, "Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España", en Traslosheros y de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa*..., p. 17.



consideraciones: la primera es que los estudios a los que ésta autora se refiere buscan explorar un aspecto de la realidad diferente al procesal, los afanes de dichos estudios van dirigidos más al entendimiento de los procesos culturales indígenas que al proceso judicial occidental. En este sentido, podría reclamarse a Zaballa, pero a la inversa, lo mismo que ella argumenta frente a la historia cultural o antropológica, en este caso su falta de comprensión de la dimensión cultural del desarrollo jurídico, sin embargo eso tampoco ayudaría a lograr una comprensión integral del proceso. En segundo lugar, vale la pena señalar que la "proyección anacrónica" de que se acusa a la historia antropológica no es tal, al menos no en todos los casos, pues debemos considerar que en los siglos XVI a XVIII no todas las religiones eran excluyentes, ni inquisitivas, como si lo era la Iglesia Católica, por ejemplo, la tradición religiosa mesoamericana era mucho más permisiva e incluyente que el cristianismo al momento de incorporar elementos de otras religiones. No todos los sistemas religiosos del mundo eran, ni son, como el cristiano occidental.

Zaballa, lo mismo que Traslosheros, analizan con detalle la lógica del sistema procesal eclesiástico para los indios en Nueva España y definen con certeza cómo es que éste se apoyó en un derecho canónico peculiar de las Indias, pues recogió la legislación indiana como propia y funcionó bajo los mismos principios que guiaron a éste. Es decir, asumen que la Iglesia indiana fue parte de la Monarquía española y como tal debe ser estudiada. Si bien Traslosheros lo hace a partir de explicar los mecanismos que llevaron a Inquisición y tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España a funcionar de manera coordinada para evitar contradicciones o choques jurisdiccionales. La conclusión es que ambos, tanto Inquisición como Audiencia Eclesiástica, obedecían a los mismos principios regalistas y por lo tanto actuaban en consecuencia: "Lejos de ser un problema de confusión jurisdiccional, la documentación nos señala que estamos ante un asunto de inteligencia jurídica y de pragmatismo, de racionalidad en la administración del esfuerzo y los recursos". [77]

77. Traslosheros, "Los indios, la Inquisición y los tribunales...", p. 55.



Es necesario señalar que la historia de la justicia eclesiástica y de los conflictos entre el Santo Oficio y la autoridad episcopal se remonta al medioevo. Por ejemplo, en el caso español es de sumo interés revisar la relación entre Iglesia y moriscos, pues de hecho la persecución de moriscos fue uno de los precedentes directos de la persecución de las idolatrías de los indígenas americanos.[78] También creo que visualizar las rupturas y las continuidades de la Iglesia medieval española con su correspondiente novohispana puede resultar en un mejor conocimiento de las estructuras y la dinámica social de la Colonia.[79] En sus orígenes los obispos ejercieron autoridad plena en asuntos de justicia eclesiástica, pues poseían facultades para perseguir y corregir las desviaciones morales y las heterodoxias cristianas entre los fieles. Además, los obispos tenían el encargo de recorrer sus diócesis para impartir justicia. Los tribunales diocesanos poco a poco fueron cobrando estabilidad y empezaron a recibir la denominación de justicia ordinaria o provisoratos.

La proliferación de herejías en el siglo XII propició la aparición del Tribunal del Santo Oficio en 1213 —con el papa Gregorio IX—, con lo que las facultades judiciales obispales se vieron mermadas pues el Santo Oficio entendió en causas de herejía y apostasía. En España la situación se tornó especialmente compleja pues el papa Sixto IV aprobó el establecimiento del Supremo Consejo de la Inquisición en el año de 1478, además los Reyes Católicos tuvieron la facultad de nombrar inquisidores.[80]

78. Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, IIA, 1980 (Serie Antropológica: 32); Mario Góngora, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, IIA, 1980 (Serie Antropológica: 32).
79. Antonio Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias. Siglo XVI*, Sevilla, España, EEHA, 1979 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos: CCLXI).
80. Esta historia ha sido bien estudiada por diversos autores aquí sólo referiré dos de las obras más importantes sobre el tema: Henry Arthur Francis Kamen, *La inquisición española*, trad. de Gabriela Zayas, México, Grijalbo, 1990; y Arthur Stanley Turberville, *La Inquisición española*, trad. de Javier Malagón Barceló y Helena Pereña, México, FCE, 1948.



Gracias al Regio Patronato Americano, la Corona española era patrona de la Iglesia americana, en otras palabras era la responsable del establecimiento de la religión católica en los territorios por ella conquistados.[81] La autoridad real pesaba sobre los obispos dentro de los territorios hispanos, lo que debió de ejercer también cierta presión, aunque de manera indirecta y parcial, sobre la operación del Santo Oficio así como de la justicia diocesana. Una vez en territorios americanos, el deber obispal no solo consistía en predicar la palabra verdadera, sino también en cuidar por la salud espiritual y material de su clerecía y feligresía.

En la fundación de la Iglesia católica en Nueva España el proceso de instauración de la justicia eclesiástica fue distinto al europeo, pues aquí, hasta antes del establecimiento formal de la Inquisición en 1571 y de que los obispos ejercieran facultades jurisdiccionales plenas, los frailes gozaron de amplios poderes y privilegios. Fue entonces cuando Felipe II dispuso la creación del Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España, y en su disposición apuntó que los indios quedaran fuera del alcance de esta institución pues se les consideró "cristianos nuevos".[82]

Quizás debido a que en un principio ambas jurisdicciones recayeron en el obispo fue que se generó algún tipo de rivalidad entre ambas instituciones que luego se traduciría en constantes choques, y no pocas confusiones.[83] El proceso de formación de este Juzgado Ordinario Diocesano tuvo una peculiaridad que hasta donde sabemos no se presentó en otros

81. Alberto de la Hera, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, España, Mapfre, 1992 (Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo); Elisa Luque Alcaide y Josep-Ignasi Saranyana, *La Iglesia Católica y América*, Madrid, España, Mapfre, 1992 (Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo); Jesús María García Añoveros, *La monarquía y la Iglesia en América*, [Valencia, España], Asociación Francisco López de Gómara, 1990 (La Corona y los Pueblos Americanos).
82. *Real Cédula del 25 de enero de 1569, apud.* Moreno, "La inquisición para indios...", p. 20.
83. Enfrentamientos que estuvieron presentes durante toda la época colonial y tuvieron uno de sus puntos mas graves en 1766, ver Medina, *op. cit.*, p. 370-377.



obispados, salvo en Yucatán:[84] La creación de un tribunal especial para indios.[85] Según Viqueira, entre sus denominaciones se cuentan las de Tribunal Metropolitano de la Fe de Indios y Chinos de México, Provisorato de Naturales, Tribunal de la Fe de los Indios, Inquisición Ordinaria, Vicariato de Indios, y Juzgado de Naturales. Tal vez esta impresión de ambigüedad en el nombre de la institución se deba al poco conocimiento que aún poseemos sobre su funcionamiento. La confusión aumenta cuando reparamos que a los funcionarios de este Provisorato también se les ha llamado inquisidores ordinarios, que como es natural crearon sus propios tribunales y juzgados.[86] Como se ilustrará más adelante esta disputa se mantuvo intermitente pero viva durante toda la época colonial.

Estos tribunales han sido documentados por Jorge Traslosheros, quien a partir de la perspectiva de la historia de las instituciones ha planteado que la potestad arzobispal en materia de justicia durante el siglo XVII "fue considerada como una vía institucional privilegiada para reproducir el orden social, toda vez que suponía la salvaguarda y actualización de los pactos que sustentaban a la Monarquía Hispánica en Indias".[87] En otras palabras, la potestad de justicia que detentaban los prelados era un instrumento para mantener en armonía a la sociedad y de esta manera favorecer su reproducción y engrandecimiento.

En este sentido es que la Iglesia continuó con la tradición jurídica medieval pero ahora aplicada a la realidad novohispana. En Nueva España, la peculiaridad del caso del Arzobispado de México es la existencia del

84. Sobre este punto vale la pena revisar los interesantes trabajos de John F Chuchiak IV, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1810*, dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, Tulane University: Department of Latin American Studies, 2000.
85. Según Viqueira *op. cit.*, p. 92, el juzgado "seguramente con el fin de poder atender la gran cantidad de causas que recibía, se escindió en dos, cada uno encabezado por un provisor distinto". Uno para controlar a la población no indígena y el otro para ocuparse de indios y chinos (es decir filipinos).
86. Greenleaf, "The Inquisition and Indians...", p. 141, 144-145, 162-165.
87. Traslosheros, "Armonía..."

tribunal especial para indios; dicho tribunal fue vigilante y defensor de la fe y de las buenas costumbres, pues ambas directrices fueron consideradas esenciales para el funcionamiento de la sociedad y el bienestar de la población. Este trabajo coincide con Traslosheros al afirmar que desde el punto de vista jurídico es difícil sostener la existencia de una "Inquisición para Indios", ya que la intervención del provisor de indios o del obispo al atender las causas de fe e idolatría de los indios era parte de sus obligaciones y de su potestad jurídica, si bien en ciertos momentos la Inquisición estableció reclamos al provisor por considerar que éste estaba imitando las formas y estructuras del Santo Oficio.[88]

Traslosheros afirma que "las instancias judiciales especializadas en indios dentro del Arzobispado surgieron en el contexto de la supervisión de usos y costumbres más que en torno a los delitos contra la fe".[89] Por ello, nos dice nuestro autor que "los tribunales eclesiásticos no operaban como una inquisición para los indios en los crímenes ordinarios, como tampoco en los delitos cometidos contra la fe"; señala también que una importante diferencia entre Inquisición y justicia ordinaria era que mientras que en aquella el proceso era secreto, en esta el proceso era acusatorio, es decir, desde el principio el acusado sabía cuál era el delito del que se le acusaba, así como quién era su acusador y quiénes eran los que testificaban en su proceso.[90] Nuestro autor establece con claridad la relación entre Inquisición y tribunales eclesiásticos en materia de indios, y señala que, por lo menos hasta 1750, ambas instancias parecen haber colaborado en armonía, de forma pragmática y en constante comunicación, esto de acuerdo a la voluntad real y con la finalidad de otorgar un "justo proceso" a los naturales, pues esto último era compromiso del rey para con sus vasallos y de la Iglesia para con sus fieles. Traslosheros señala que el proceso judicial eclesiástico fue el último recurso que empleó la Iglesia para solucionar los conflictos que de la implantación y cumplimiento de las normas cristianas entre los indios, lo que en principio es una cuestión de orden moral. Antes

88. Esto ha sido señalado por Medina, *op. cit.*, p. 370.
89. Traslosheros, *Iglesia*..., p. 110.
90. Traslosheros, "Los indios, la Inquisición y los tribunales..."



que llegar al proceso judicial los obispos y los párrocos buscaban solucionar por otras vías el conflicto, por ejemplo a través de las penitencias, del consejo o de la visita episcopal. El autor recurre a Weber y Durkheim para su explicación sociológica de la racionalidad que operó en la aceptación social (de los indios y de el resto de la población, incluidos por supuesto todos los que integran los sistemas judiciales) de la autoridad eclesiástica y de ello se desprende una relación de dominación legítima. En su estructura analítica Traslosheros coloca a la acción judicial como la expresión de la dominación aceptada por los indios pues los mandatos del rey, de la Inquisición o de los obispos y sus tribunales representan en su conjunto "los valores, ideas y creencias que dan sentido a la vida de cada individuo en particular y al orden social".[91]

Las obras de Traslosheros han marcado un camino de interpretación sobre los tribunales de la audiencia episcopal de México, pues ha logrado penetrar en el sentido jurídico y moral que guió su discurso canónico. Visto desde esta forma, el orden jurídico que la Iglesia promovió para los indios era no sólo benévolo sino que llenaba de privilegios y consideraciones a los indios que por sus múltiples condiciones específicas eran considerados "menores de edad" y por ello el rey tenía el compromiso de salvaguardarlos y "protegerlos" más que a los demás. Sin embargo, el enfoque de nuestro autor nunca se aparta de la mirada legal que la documentación proporciona en estricto sentido, pues en realidad su objeto de estudio son los tribunales y no las personas a las que éstos juzgan, y cuando se acerca a estos últimos lo hace siempre desde la perspectiva de la cultura jurídica dominante. En ningún caso procede a intentar estudiar el proceso que opera en la población indígena desde ella misma, por ello es que, quizás, la lectura que hace sobre los procesos de justicia eclesiástica y los indios termina siendo parcial —como todas las interpretaciones son por definición— y discrepante frente a la que la perspectiva antropológica o cultural nos ofrece ante los mismos hechos. Las diferencias estriban en que los

91. *Ibidem*, p. 74.

objetos de estudio son diferentes y por ende las metodologías para su estudio y sus conclusiones son discordantes.

En el marco de la justicia eclesiástica del Arzobispado de México, una importante llamada de atención sobre el papel de los jueces eclesiásticos en el mismo es la que Rodolfo Aguirre ha hecho señalando que éstos jugaron un notable papel en el proceso de la consolidación de la autoridad episcopal entre los siglos XVII y XVIII.[92] Aguirre explica cómo los obispos se valieron de los jueces eclesiásticos locales para afianzar su poder en las parroquias y con ello disminuir aún más la influencia del clero regular en las doctrinas de indios, lo cual fue un paso crucial con miras al proceso de secularización que se consolidaría a mediados del siglo XVIII. Los jueces eclesiásticos locales de los que nos habla nuestro autor no sólo jugaron un destacado papel en la administración de justicia eclesiástica, sino que tuvieron muchas facetas, por ejemplo en la educación, y una fue como alfil de los obispos en su lucha política contra el clero regular.

Tomando en cuenta que cada tribunal se desarrolló de acuerdo a tradiciones y condiciones locales, pero siempre dentro del marco que las disposiciones tridentinas, papales y conciliares determinaron, el recurso del método comparativo se vuelve muy atractivo. Un punto de mucho interés para futuros trabajos será comparar el tratamiento que los obispos novohispanos y peruanos dieron a las idolatrías indígenas. En Perú, el problema de las idolatrías indígenas fue muy importante, pues las quejas de los curas párrocos fueron constantes e incluso instituyeron un tipo especial de visitas episcopales para extirparlas, especialmente en la región de Cajatambo.[93]

92. Rodolfo Aguirre Salvador, "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII", *Historia Crítica*, n. 36, Bogotá, julio-diciembre 2008, p 14-35; Rodolfo Aguirre Salvador, "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 22, México, UNAM, IIH, 2000, p. 77-110.

93. Es cierto que las visitas episcopales de extirpación de idolatrías de Lima constituyeron una institución en sí misma y que su normatividad fue muy concreta: desterrar las idolatrías de los indios. En contraste, las de México fueron mayoritariamente visitas generales que rebasaron el ámbito de la defensa de la fe pues incluyeron asuntos de normatividad institucional y temas de moral entre otros.



A estas visitas se les llamó "visitas de idolatrías" y dieron origen a buena parte de los 192 legajos de la sección "Hechicerías e idolatrías" del Archivo Arzobispal de Lima, Perú.[94] Otra obra de interés por las veredas analíticas que abre es la de Judith Farberman sobre magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial, al norte del territorio actual de Argentina.[95] Este trabajo analiza diferentes expedientes judiciales en los que varias mujeres, y algunos hombres, fueron procesados por la justicia civil porque sus actividades mágicas les llevaron a dañar a otras personas. En su análisis,

---

No obstante sus claras diferencias ambas instituciones comparten ciertos elementos, por ejemplo, el trasfondo teológico y jurídico que les respaldaba. Sobre las visitas de extirpación de idolatrías en Lima se aconseja ver, entre otros: Luis J. Basto Girón, "Los legajos de las visitas del Archivo Arzobispal de Lima", *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, Lima, año III, v. 1, p. 349-425, 1951-1955; Lorenzo Huertas Vallejos, *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, Huamanga, Perú, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1981; Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Cusco, Perú, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas"/Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986; Laura Gutiérrez Arbulú, "Índice de la sección Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima", en "Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII", Cuzco, Perú, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, p. 105-136; Juan Carlos García Cabrera, *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglos XVII-XIX*, Cuzco, Perú, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1994 (Cuadernos para la Evangelización en América Latina, 10. Monumenta Idolátrica Andina, I); Kenneth Mills, *An Evil Lost to View?: An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru*, Liverpool, University of Liverpool: Institute of Latin American Studies, 1994 (Monograph Series, 18); Kenneth Mills, *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997; Pierre, Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2003/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

94. Véase los trabajos de Pierre Duviols, *op. cit.*; así como, entre otras obras del mismo autor, Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, México, UNAM, IIH, 1977 (Serie Historia General, 9).
95. Judith Farberman, *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI Editores Argentina, 2005 (Historia y Cultura).



Farberman recurre al uso de herramientas antropológicas y microhistóricas, logrando una notable reconstrucción de los contextos y de los hechos, lo que le llevó a alcanzar un minucioso análisis de los procesos judiciales y de las construcciones culturales del Tucumán colonial.

Otro texto de relevancia para este tema es *Del paganismo a la santidad*, de Juan Carlos Estenssoro Fuchs,[96] autor peruano que analiza desde una perspectiva de larga duración el complejo proceso de cristianización de los indígenas peruanos. Estenssoro presenta una visión muy dinámica de la cultura en la que los indígenas andinos aparecen como protagonistas activos de su larga lucha por ser reconocidos como cristianos. Este autor rompe con los esquemas analíticos esencialistas empleados por ciertas corrientes antropológicas que dibujaban una inmovilidad de la cultura indígena aferrada a las permanencias y que a lo sumo construía sincretismos para evitar el cambio, pero que rompe también con los esencialismos de la historia institucional que pretende identificar a la Iglesia católica como una entidad monolítica y resistente a las transformaciones. La propuesta de esta obra es identificar las construcciones culturales de los indios ante el proceso evangelizador, pero a su vez identifica también las mutaciones culturales de los evangelizadores ante el empuje de las culturas nativas; es un esfuerzo por caracterizar las múltiples categorías conceptuales que colonización y cristianización produjeron entre indios y españoles como un esfuerzo por asirse mutuamente, una historia de contradicciones casi permanente.

Es probable que al comparar el proceder de los obispos en el caso peruano, novohispano y/o yucateco podamos aclarar ciertos procedimientos del funcionamiento judicial de la Iglesia ante los indios, así como de los conceptos prevalecientes sobre idolatría, superstición y en general sobre justicia eclesial. Este es un trabajo que aún está por hacerse.[97]

96. Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, trad. del francés por Gabriela Ramos, Lima, Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
97. Existen varios estudios sobre los procesos de extirpación y persecución de idolatrías para el caso novohispano, algunos de ellos están citados a lo largo del presente texto.



La gestión del Provisorato de Indios durante el siglo XVII ha sido estudiada por Traslosheros, quien ha destacado su importante papel como institución mediadora en el conflicto social; y salvo lo que éste autor ha escrito, poco sabemos a profundidad sobre la particular actividad de la institución en el tema de la persecución de supersticiones e idolatrías. Medina, Greenleaf, Moreno de los Arcos, Viqueira y Traslosheros coinciden en señalar que la existencia de los tribunales eclesiásticos para indios del Arzobispado de México funcionó con mayor intensidad en el siglo XVIII tardío. Esto me permite especular en torno a la importancia que el arribo de las políticas regalistas e ilustradas tuvo en la aplicación de la justicia ordinaria para indios, y en particular al comportamiento de los provisores.

Serge Gruzinski ya ha señalado el cambio de actitud de la Iglesia sobre la religiosidad popular e indígena en el siglo XVIII;[98] según dicho autor el advenimiento de las ideas ilustradas y del racionalismo en la Iglesia novohispana propició una menor tolerancia ante las manifestaciones populares del sentimiento religioso. Es precisamente en este sentido que hay que resaltar y contrastar el comportamiento de la Iglesia ante las denuncias de casos de heterodoxia religiosa indígena desde los siglos XVI y XVII sobre los que Magdalena Chocano ha llamado la aten-

---

Para el caso andino, además de los trabajos ya citados, se pueden referir las siguientes obras: Jean-Jaques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cuzco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas/Instituto Francés de Estudios Andinos/Asociación Kuraka, 2002 (Travaux de l'Institut Francais d'Etudes Andines: 149/Archivos de Historia Andina: 38); Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, trad. de Carlos Baliñas Pérez, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial, 1998; Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, trad. de Laura Ciezar, México, FCE/Colmex/Fideicomisos Historia de las Américas, 2001 (Serie Ensayos); Mills, *An evil lost to view?...*; Mills, *Idolatry and its enemies.*

98. Ver Serge Gruzinski, "La segunda aculturación..." También pueden encontrarse algunos ejemplos de esto en Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*...; así como en las obras ya referidas de David Tavárez; y en Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo*...



ción.[99] En otras palabras, las heterodoxias religiosas que la Iglesia persiguió en el siglo XVIII no fueron cosa realmente novedosa, en tanto que su tratamiento por parte de la Iglesia si lo fue en mayor medida. A pesar del gran interés que el estudio de una institución de esta naturaleza puede tener para la investigación histórica, la atención que le han prestado los especialistas no es mucha. Aunque es cierto que algo se ha escrito para el mundo hispánico por María Luisa Candau,[100] y para el caso peruano por Macarena Cordero,[101] y por lo que toca al siglo XVIII novohispano Carlos Vizuete se ha ocupado de él en un pequeño artículo.[102] Tal vez una razón de esta relativa desatención de los especialistas sea que la documentación sobre el asunto o no existe o se encuentra dispersa.

En 2009, María Elvira Buelna publicó *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*.[103] La autora explora con detalle la documentación sobre la persecución de idolatrías que ejerció fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, y emplea las tesis de Stephen Haliczer sobre el Tribunal de Valencia[104] para hacer una extrapolación al caso de Zumárraga y afirmar que la inquisición apostólica que éste promovió en México "sirvió a varios grupos de poder que se enfrentaron en el reino para

99. Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, España, Ediciones Bellaterra, 2000 (Serie General Universitaria: 9).
100. María Luisa Candau Chacón, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII*, Sevilla, España, Diputación Provincial de Sevilla, 1993 (Sección Historia. Serie 1a. n. 41).
101. Macarena Cordero Fernández, "Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Limas durante el siglo XVII", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [Sección Historia del Derecho Indiano]*, v. XXXII, Valparaíso, Chile, 2010, p. 351-379.
102. J. Carlos Vizuete Mendoza, "Ilustrados y religiosidad popular: Lorenzana, arzobispo en México y Toledo", en J. Carlos Vizuete Mendoza y Palma Martínez-Burgos García (coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad España y América*, Cuenca, España, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000 (Colección Estudios), p.174-214.
103. Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición Apostólica...*
104. Stephen Haliczer, *Inquisition and society in the Kingdom of Valencia. 1478-1834*, Los Angeles, California, University of California Press, 1990.



protegerse o atacar a los contrarios", pues dice que "en ese momento, el aparato inquisitorial contribuyó a consolidar el poder del Estado por encima del que ejercían los conquistadores".[105] Finalmente la autora afirma que la Inquisición tuvo un comportamiento dual, ya que por un lado se ajustaba mas a cumplir con los requerimientos de la Corona para "institucionalizar el poder, que a la impartición de justicia religiosa y, por el otro, en la medida en que su primer propósito se lograba, endureció su posición en materia religiosa".[106] Afirma que fueron tres las razones que llevaron a Zumárraga a emprender los juicios contra los indios idólatras: 1. Que los principales indígenas eran la base social que fortalecía a Cortés; 2. Que la Inquisición Apostólica era el "instrumento judicial utilizado por el Estado para desarticular posibles rebeliones"; 3. Que el obispo se hubiera convencido del fracaso de la evangelización franciscana y por lo tanto era necesario emprender castigos ejemplares contra los indios idólatras. A pesar de que la autora hace un esfuerzo por ligar la situación política de la joven sociedad novohispana con los procesos a los indios idólatras me parece que su análisis ignora las argumentaciones del derecho canónico que rodean al caso, así como tampoco explica las reprimendas del rey a Zumárraga motivadas por la quema de don Carlos Chichimecatecuhtli Ometochtzín, principal de Texcoco.[107]

En los últimos años, Ana de Zaballa ha impulsado la realización de varios foros de corte internacional para la discusión académica sobre la Iglesia colonial y la relación que estableció con los indios. El énfasis en

105. Buelna, *op. cit*., p. 36.
106. *Ibidem*, p. 308.
107. Existe una discusión sobre si don Carlos asumió el gobierno de Texcoco o no. Según Chimalpahin fue cacique durante nueve años, pero Gibson argumentó que aunque don Carlos se proclamó sucesor del cargo que ocupó su hermano don Pedro Tetlahuehuetzquititzin, nunca accedió al trono en realidad. Es importante señalar que en el proceso que se le siguió por idólatra ninguno de los declarantes se refirió a él como cacique o gobernador, antes bien señalan como tal a don Lorenzo de Luna. Ver Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, trad. de Julieta Campos, México, Siglo XXI, 2003 (Colección América Nuestra [Edición original: Charles Gibson, *The aztecs under Spanish Rule*, Stanford, California, Stanford University Press, 1964]), así como Tavárez, *The Invisible War*..., p. 45.



dichos encuentros ha recaído en el funcionamiento de los foros y audiencias judiciales eclesiásticos en América colonial.[108] La forma en que la Iglesia calificó de heterodoxos algunos aspectos de las culturas indígenas y la manera en que ésta intentó reducir la cultura indígena dentro de los márgenes de lo que consideró ortodoxo han sido centrales en estas discusiones: es evidente que el tema de la persecución de idolatrías es el de mayor presencia en esta historiografía. Al menos dos posiciones historiográficas se desprenden de este grupo: la que explica el tópico desde la perspectiva jurídica y procesal —tanto de la legislación de Indias como del derecho canónico, los concilios y la documentación episcopal—; y la que emplea un enfoque cultural para tratar de interpretar la cultura de los indios durante el periodo colonial, en este caso específico la religiosidad indígena y la Iglesia colonial.

Para Zaballa y Traslosheros centrar la discusión en la persecución de idolatrías indígenas ha limitado y reducido nuestra comprensión de la audiencia episcopal como institución pues a través de su estudio es posible conocer aspectos diversos de la "asimilación, a veces *inconsciente*[109] del cristianismo y de la cultura occidental" por los indios (idea cercana al concepto de inculturación[110] empleado con frecuencia por la Iglesia católica), el uso "interesado" de los naturales de la justicia eclesiástica, y la

108. Ana de Zaballa (coord.), *Nuevas perspectivas*…; Ana de Zaballa (coord.), *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2010; y Traslosheros y Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia*…
109. El subrayado es mío.
110. "La inculturación forma parte de los hechos teológicos, pastorales, litúrgicos, etcétera, más notables de finales del siglo XX. Definida como relación adecuada entre la fe y cualquier persona (o comunidad) humana en situación sociocultural particular… para subrayar que el encuentro entre Evangelio y cultura no es reducible en absoluto a una simple relación de culturas sino que más bien quiere hacer de la Buena Nueva un factor de conversión y enriquecimiento de la cultura haciendo de la cultura un lugar de profundización del mensaje de salvación". Efoé-Julien Penoukou, "Inculturación", en Jean-Yves Lacoste (dir.), *Diccionario Akal crítico de teología*, trad. de Julio A. Pardos y Jorge Pérez de Tudela, Madrid, España, Akal, 2007 (Diccionarios Akal), p. 601.



participación de éstos ocupando cargos diversos de la administración parroquial.[111] Esta autora indica también que no se ha valorado suficientemente las adecuaciones que el derecho canónico tuvo que emprender para establecer la normatividad de la Iglesia americana, pues debido al Patronato Real sobre la Iglesia colonial el derecho canónico indiano debía incluir muchas normas procedentes del poder secular así como las disposiciones emanadas de sínodos y concilios americanos, y señala las que para ella son las causas de esto:

> Es posible que sea la rutina (o, peor para un investigador, lo 'políticamente correcto') lo que ha provocado la repetición de tópicos sobre la represión de los indios, su incapacidad de defensa; la destrucción o prohibición de todas sus tradiciones y costumbres, su pasividad... En este sentido he procurado aclarar algo más que ventajas suponía para los indios ser considerados personas miserables y lo que es más interesante, qué consecuencias tuvo: aprovecharon esta calidad ante la ley para exigir, apelar y utilizar en su provecho la justicia castellana y eclesiástica.[112]

Concluye indicando que la brutalidad de los castigos de algunos delitos como bigamia, adulterio y otros específicamente del ámbito religioso como brujería o hechicería no eran diferentes de los empleados con el resto de la población, antes bien, indica que a los indios se les daba un trato especial pues estaba prohibido aplicarles la pena capital. Zaballa es una gran conocedora de la legislación canónica y de ello se derivan sus conceptos que sin duda aclaran mucho el panorama de la justicia eclesiástica y los indios desde esa perspectiva; sin embargo, la historiografía contemporánea dista mucho de delinear a los indígenas como pasivos o indefensos, todo lo contrario. Hay muchos estudios que demuestran con

111. Zaballa, "Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España", en Traslosheros y Zaballa, *Los indios ante los foros de justicia religiosa...*, p. 45.
112. *Ibidem*, p. 46.



claridad la amplitud de estrategias que los indígenas coloniales emplearon para enfrentar las imposiciones coloniales tanto en el ámbito secular como en el religioso,[113] que no implican conceptos de inmovilidad, antes bien el énfasis analítico es el de las transformaciones, cambios y construcciones culturales. La eficaz manera en que los indígenas supieron emplear las herramientas y posibilidades que les daba el sistema jurídico español —secular y religioso—, así como las particulares condiciones políticas, sociales y económicas que el régimen colonial les presentaba en diferentes momentos y contextos son algunas de las ideas comunes a los autores referidos a pie de página y a muchos más no citados por ahora. Lo cual, por otro lado, no desconoce ni niega el tema de imposición, destrucción y sometimiento que es intrínseco y definitorio en toda empresa de conquista, como lo fue la española en América. En última instancia, los afanes proteccionistas y los privilegios que la Corona otorgó a los indígenas, más allá de las diferentes actitudes y respuestas que éstos dieran a tal situación, fomentaron actitudes y políticas paternalistas que en el fondo mucho entorpecieron el desarrollo y autonomía de los indios.

Por lo que toca a la brutalidad de los castigos es cierto que la principal diferencia con respecto a las penas comunes era que a los indios no se les aplicaba la pena capital, y que en general se recomendaba tener tolerancia. Traslosheros ha señalado que el castigo era el último recurso, en especial la aplicación de la pena pública pues la Iglesia tenía una estructura que abría muchas puertas para corregir las faltas o pecados, e incluso el delito antes que la reprimenda ejemplar y pública. La finalidad era reestablecer o preservar la sanación espiritual del individuo y la sociedad aplicando las normas del derecho secular y eclesiástico. Sin embargo, los tribunales eclesiásticos existían sólo para solucionar los casos que no se hubieran resuel-

113. Fuera del tema religioso la lista crece pero para sólo señalar dos ejemplos en los que se trata este asunto en el ámbito de lo jurídico; señalaré dos casos: Luise M. Enkerlin, "Somos indios miserables: una forma de enfrentarse al sistema colonial", *Antropología. Boletín oficial del INAH*, México, n. 40, México, INAH, 1993, p. 49-54, y Susan Kellogg, *Law and the Transformation of the Aztec Culture, 1500-1700*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, Norman and London, 1995.



to por ninguna de las otras vías, y aún entonces la finalidad era la reconciliación más que la aplicación de una pena o castigo público y ejemplar, como sucedió con los autos de fe. Sin embargo, las críticas que Foucault ha establecido a los sistemas de castigo y reclusión de la Europa moderna son aplicables a este caso; en otras palabras, aunque los sistemas de castigo físico y reclusión empleados en la América colonial hispana con los indios fueran muy parecidos a los vigentes en Europa occidental de entonces, y la pena fuera el último recurso, y su finalidad fuera reconciliar, la brutalidad (los azotes, la reclusión, o el escarnio y la exhibición públicos) era el común denominador.[114] Zaballa ha señalado que esta crítica es anacrónica pues para aquella época esta forma de aplicar la justicia era plenamente aceptada y compartida en el mundo occidental; sin embargo, en el caso específico que aquí nos ocupa, eso no significa ni implica que los pueblos indígenas de América los compartieran; por el contrario, a pesar de su negativa a aceptarlos les fueron impuestos y éstos no tuvieron otro remedio que ajustarse a ellos.

El camino entre la imposición del nuevo sistema jurídico y judicial y su uso cotidiano por los indios pasó por un proceso de apropiación por parte de los indios, mismo que fue posible gracias al paso de los nuevos principios jurídicos y judiciales por un filtro cultural que les llevó a recodificarlos. Por ello fue que diseñaron múltiples estrategias culturales para aprovechar lo mejor posible las circunstancias que su nueva condición como vasallos del rey español y nuevos cristianos les brindaba, esto lo aprovecharon para llegar lo más lejos posible bajo esas condiciones impuestas, no pedidas.[115] Desde mi perspectiva, el problema historiográfico

114. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1984. Ver también: Candau Chacón, *Los delitos y las penas…;* y Cordero Fernández, "Las penas y los castigos…". Para el caso específico de México ver Antonio M. García-Molina Riquelme, *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999 (Serie Doctrina Jurídica: 17).
115. Un buen ejemplo de la amplitud y complejidad de situaciones que se dieron en el proceso de implantación del orden colonial frente a los indios —tanto en el plano de lo religioso como en el de lo político, social y militar— se puede encontrar en la



es privilegiar la explicación jurídica de la documentación judicial sin extender su análisis al plano cultural, es decir sin ir más allá de lo que la dimensión procesal en estricto sentido aporta. Si bien la comprensión de la lógica de los tribunales eclesiásticos y sus procesos es necesaria y trascendente, resulta insuficiente para entender la complejidad del proceso judicial en su conjunto, pues muy poco nos dice sobre los individuos a los que se juzgó, y si mucho nos informa sobre los juzgadores.

Es cierto que los procesos colonizador y evangelizador terminaron por redefinir la condición cultural de los pueblos indígenas bajo el régimen hispano, y por ello, desde mi perspectiva, decir que los indios novohispanos, en especial los del siglo XVIII, terminaron siendo vasallos del rey y sinceros cristianos tiene sustento, sin embargo eso no significa que esa fuera la alternativa elegida por los indios, y mucho menos que ser buenos vasallos del rey significara lo mismo para los indios que para los españoles, más bien fue el camino que les resultó más transitable frente a la hegemonía hispana. Los tribunales seculares y eclesiásticos jugaron un papel importante dentro de este proceso y por ello su estudio resulta de crucial interés, pues con ello nos acercamos a entender mejor la compleja evolución de las situaciones de dominación que se establecieron entre el régimen colonial y la población indígena.

En términos generales la historiografía actual sobre la justicia ordinaria y los indios puede caracterizarse en dos grandes grupos. Primero los que buscan en el estudio de la institución —en su filosofía y teología, su legislación y su acción judicial— las respuestas a un hecho histórico, podría decirse que su objeto de estudio es la idea de justicia que aplicó la Iglesia a su feligresía, en este caso específico al caso de los indios en las colonias americanas de España. El segundo grupo encuentra en los procesos de indígenas dentro de los tribunales eclesiásticos un vehículo para entender la cultura indígena frente a la imposición colonial de una religión y un sistema de gobierno. Ambas posiciones han sufrido desencuentros pues sus enfoques y objetos de estudio son diferentes a pesar de que

obra de Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS/INI, 1996 (Pueblos Indios de México).



con frecuencia sus fuentes y sus casos de estudio son los mismos. Esta obra necesariamente abreva en ambas vertientes pues entender la lógica de una institución judicial es necesario para explicar la forma en que ésta incidió en la sociedad a la que perteneció, pero también es necesario entender cómo la sociedad determinó parte de los afanes normativos de aquella. La historia institucional por sí sola resulta insuficiente para explicar la realidad social y cultural a la que la institución estudiada respondió; por otro lado, la historia cultural es apuntalada y acotada por la precisión que aporta la historia institucional. En otras palabras, mi interés por el Provisorato de Indios del Arzobispado de México, o más precisamente, por sus esfuerzos para controlar lo que éste calificó como prácticas o conductas desviadas de los indios, es una forma de adentrarme en el estudio de la compleja relación entre indígenas y régimen colonial a través de un vínculo tan importante en ambas tradiciones culturales como el de la religión.


REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



LEGISLACIÓN DE INDIAS SOBRE LA IGLESIA INDIANA

Según el derecho indiano, la principal razón por la que los reyes de España tenían derecho a conquistar los territorios americanos era porque tenían la misión y el compromiso de rescatar las almas de los indios para la fe cristiana. A ello estaba consagrada la conquista y los bienes reales comprometidos en sostener esta tarea, así lo establece la ley primera del título primero del libro primero de las Leyes de Indias:

> y deseando esta gloria de nuestro Dios y Señor, felizmente hemos conseguido traer al gremio de la Santa Iglesia... las innumerables gentes y naciones que habitan las Indias Occidentales... Y para que todos universalmente gocen el admirable beneficio de la redención por la sangre de Cristo Nuestro Señor, rogamos y encargamos a los naturales de nuestras Indias que no hubieren recibido la Santa Fe, pues nuestro fin en prevenir y enviarles maestros y predicadores, es el provecho de su conversión y salvación, que los reciban y oigan benignamente y den entero crédito a su doctrina. Y mandamos a los naturales y españoles y otros cualesquier cristianos de diferentes provincias o naciones estantes o habitantes en los dichos nuestros reinos... que regenerados por el Santo Sacramento del Baptismo hubieren recibido la Santa Fe, que firmemente crean y simplemente confiesen el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero, los Artículos de la Santa Fe y todo lo que tiene, enseña y predica la Santa Madre Iglesia... y si con ánimo pertinaz y obstinado errasen y fueren endurecidos en no tener y creer lo que la Santa Madre Iglesia tiene

> y enseña, sean castigados... a penas impuestas por derecho, según y en los casos que en él se contienen.[1]

Para la Corona española la evangelización de los indios americanos fue tema central en la conquista y colonización del Nuevo Mundo, pues el rescate de esas almas era su misión divina y en torno a ello giró la legislación indiana. La conquista y evangelización de América fue la oportunidad de expresar y desarrollar una guerra entre el bien y el mal, una lucha en la que la Corona defendía el bien simbolizado en la religión católica y el mal era el demonio que se había adueñado de las tierras y los hombres americanos. Ése fue el punto crucial y razón de ser de la presencia y permanencia de los españoles en América. Para lograr su propósito manifiesto, es decir, la salvación de los indios, el principal vehículo fue la Iglesia católica, pero igual se echó mano del aparato de gobierno y, por supuesto, de los tribunales seculares y eclesiásticos. Por ello, los reyes fueron los promotores de la presencia de la Iglesia católica en el Nuevo Mundo, y como patronos de ésta, gracias al Regio Patronato Indiano,[2] siempre estu-

1. *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*..., Libro 1: De las iglesias Catedrales y Parroquiales, Título 1: De la Santa Fe Católica, Ley primera: Exhortación a la Santa Fe Católica y cómo la debe creer todo fiel cristiano. El subrayado es mío.
2. La bibliografía sobre este tema es abundante y no me referiré a ella. Aquí sólo remitiré a parte de la legislación sobre el asunto: Real Cédula de Felipe II en San Lorenzo a 1 de julio de 1574: "Que el patronazgo de todas las Indias pertenece privativamente al Rey", en *Recopilación de Leyes de Indias*..., Libro I, Titulo sexto. Del patronazgo real de las Indias. Ley I. Que el patronazgo de todas las Indias pertenece privativamente al Rey... y no pueda salir de ella en todo ni en parte: "Por cuanto el derecho del patronazgo eclesiástico nos pertenece en todo el estado de las Indias... por haberla descubierto, puesto iglesias y por la concesión de las Bulas... mandamos que este derecho de patronazgo...siempre sea reservado... a nuestra corona y no pueda salir de ella ni en parte, por gracia...o cualquier otra disposición... no sea visto que concedemos derecho de patronazgo a persona alguna, iglesia ni monasterio, ni perjudicarnos en el dicho nuestro derecho... otro si por costumbre, prescripción ni otro titulo, ninguna persona...comunidad eclesiástica o seglar, iglesia ni monasterio pueda usar de este derecho...si no fuere la persona en nuestro nombre..."



vieron al pendiente, cuidado y supervisión del bienestar de los indios, ya fuera por medio de la Iglesia o de las diferentes instancias de gobierno relacionadas con éstos.[3] Por ello, asumiéndose como "buenos y bondadosos padres" la primera estrategia para corregir el rechazo de los indios a la fe verdadera fue la bondad y misericordia; sin embargo, en caso de negarse con pertinacia, terquedad u obstinación deberían aplicarse las penas marcadas según derecho.

El Regio Patronato Indiano es la clave para entender la colonización y el gobierno de la Corona de España en América. El punto es que los reyes españoles eran la máxima autoridad en todos los ámbitos de la vida legal colonial, y la Iglesia católica había cedido el control de la Iglesia en América a los reyes hispanos. El rey era vicepatrono de la Iglesia colonial y, por ello, no resulta exagerado decir que la Iglesia americana formó parte del gobierno hispano de las Indias. De ello deriva que todas las expresiones legislativas relativas al gobierno sobre las Indias —se tratara de gobierno secular o eclesiástico— necesariamente tendrían que estar en sintonía y armonía con las políticas dictadas desde el Real Palacio y el Real y Supremo Consejo de Indias. Por eso, tanto el derecho indiano como el derecho canónico indiano se vieron supeditados a las políticas que dictara la Corona. En otras palabras, el derecho canónico indiano que tuvo vigencia en las colonias españolas de América fue el resultado de la adaptación del derecho canónico europeo a las particulares necesidades y exigencias del gobierno español en las Indias Occidentales.

La legislación establecía como obligación de los reyes implantar la religión católica en América, y también les asignaba la responsabilidad de supervisar que la fe y preceptos que la Iglesia Católica mandaba fueran respetados y seguidos de forma correcta, y en caso de que no se cumpliese así les facultaba para castigar las desobediencias o desviaciones.

3. *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*..., Libro 6: De los indios. Título X: Del buen tratamiento de los indios, Ley VI: Que todos los ministros y residentes en la Indias procuren el buen tratamiento de sus naturales.



Estos mismos conceptos eran ratificados una y otra vez en la legislación, por ejemplo, en la ley primera del título segundo del libro uno de la misma *Recopilación de Leyes de Indias*:

> Porque los señores reyes[...] desde el descubrimiento de las Indias ordenaron[...] que en aquellas provincias se edificasen iglesias donde ofrecer sacrificio a Dios[...] dando para sus fabricas dote, ornato y servicio del culto divino, gran parte de nuestra real hacienda, como patronos de todas las iglesias metropolitanas, catedrales, colegiales, abaciales y todos los demás lugares píos, Arzobispados, obispados, abadías, prebendas, beneficios y oficios eclesiásticos, según y en la forma que se contiene en las bulas y Breves apostólicos y leyes de nuestro patronazgo real. Ordenamos... a los virreyes, presidentes y gobernadores de nuestras Indias que nos informen y den cuenta de las iglesias que están fundadas, y de las que pareciere conveniente fundar, para que los indios que han recibido la santa fe...sean enseñados y doctrinados como conviene y los que hoy perseveran en su gentilidad reducidos y convertidos a Dios...[4]

Es claro que la tarea de evangelización de los indios del Nuevo Mundo era una obligación del rey y que para alcanzar su meta la tarea no sólo se dejó en manos de la Iglesia sino que las autoridades de gobierno tuvieron la misma responsabilidad en lograr el propósito. Sin embargo, el apoyo a la Iglesia indiana no sólo era una tarea de la Corona, debía ser una empresa en la que toda la sociedad, todos sus integrantes —el rey, los

4. Real Cédula: "El emperador don Carlos a 2 de agosto de 1535", y el mismo en Toledo a 10 de noviembre de 1528. Don Felipe II en San Lorenzo a 10 de junio de 1574 y don Felipe IV en 1681. En *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*..., Libro 1: De las iglesias Catedrales y Parroquiales, Titulo Segundo: De las iglesias Catedrales y parroquiales y de sus erecciones y fundaciones, Ley primera: Que los virreyes, presidentes y gobernadores informen sobre las iglesias fundadas en las Indias y de las que conviniere fundar para la doctrina y conversión de los naturales. [El subrayado es mío. Se ratifica el mismo punto en la ley 3 del título 3 del libro 1 de la misma recopilación].

vecinos españoles, los indios y por supuesto la Iglesia católica—se comprometieran en edificar.[5] En esta idea subyace el principio de que la religión católica es el centro o corazón de la sociedad, y que en torno a ella se construye una especie de pacto o alianza que une y da razón de ser al mundo, al menos eso es lo que la Corona pensaba y reflejaba en su legislación. Tal era la importancia de la religión católica para los reyes y este era uno de los argumentos que esgrimían para reclamar legitimidad. Para ellos, la religión católica era el corazón de la monarquía y los indios, como súbditos del reino, debían profesar la misma religión. Corona e Iglesia asumieron que la religión católica era sinónimo de civilización, vivir siguiendo sus preceptos era la mejor manera de ser seres humanos completos, y según ellos, imponer esta forma de vida a los indios era en realidad un rescate, una "misión divina". Por consecuencia, obligar a los indios a dejar de lado parte importante de sus formas tradicionales de vida y sobre todo, de su "falsa" religión, era "ayudarlos" a ser seres humanos plenos; el cambio se tendría que dar aunque los indios se negaran o lo rechazaran. Finalmente, al menos desde el siglo XVI y hasta principios del XVIII, los europeos consideraron que los indios no tenían capacidad de "salvarse" solos pues eran prisioneros de su propia "ignorancia invencible", por lo que forzarlos a adoptar la nueva religión (nueva forma de vida) era válido y "justo".[6] En este sentido, reducir a los indígenas a los márgenes trazados por los regímenes jurídicos castellano y católico era "protegerlos", pues

5. "Las iglesias parroquiales que se hicieren en pueblos de españoles, sean de edificio durable y decente, y la costa que en ellas se hiciere se reparta y pague por tercias partes: la una de nuestra hacienda real, la otra a costa de los vecinos encomenderos de indios de la parte donde se edificaren, y otra de los indios que hubiere en ella y su comarca; y si en los términos de la ciudad, villa o lugar estuvieren incorporados algunos indios en nuestra real corona", Real cédula de don Felipe II en Madrid a 8 de diciembre de 1588, y don Felipe V en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*..., Libro 1: "De las iglesias Catedrales y Parroquiales", Titulo Segundo: "De las iglesias Catedrales y parroquiales y de sus erecciones y fundaciones", Ley II, "Que las iglesias parroquiales se edifiquen a costa del rey, vecinos y indios".
6. Recordemos el formulismo del "Requerimiento" que era un recurso de dar legalidad a la presencia hispana y a la imposición de un nuevo monarca, un nuevo dios y una nueva Iglesia, pero que no significaba nada para los indios.



necesitaban de los cuidados de un padre. Claro, en la forma de pensar de los españoles no cabía la posibilidad de que otra religión diferente al cristianismo fuera legítima.

Esta idea se mantuvo vigente durante todo el tiempo que duró la dominación colonial, y, aunque con sus matices, era enarbolada aún por Lorenzana, el más notable de los arzobispos ilustrados y regalistas del siglo XVIII en Nueva España:

> porque con la doctrina cristiana se aprenden las máximas fundamentales de la ley divina y natural,[7] se desecha la ociosidad, se procura el aseo y limpieza, se destierra la ignorancia e idolatría, se forma un vecino cristiano útil a la sociedad, padre de familias y buen republicano, y aunque en pocos años no recojamos el fruto, tengamos la confianza de que será en lo venidero muy abundante la cosecha.[8]

Si ésta era la principal razón de la presencia y actuar de los españoles en América, entonces la mayor parte de las acciones de gobierno fueron encaminadas a atender este asunto, de especial relevancia en las regiones donde se concentraba el mayor número de almas nativas. Como se ha señalado, las dos terceras partes de la población del Arzobispado de México en el siglo XVIII eran de origen indígena y a su atención, cuidado y protección —entendidos en los términos de la monarquía y de la Iglesia— se dirigieron muchos de los esfuerzos del rey y de los arzobispos. En este sentido no resulta nada extraña la intervención del rey en las políticas que sobre los indios

7. Véase pastoral de Ilustrísimo Señor Valero, arzobispo de Toledo, el Señor Solórzano *De Indiarum Iure*, Lib. I, cap. 24 en que si seriamente se reflexionara sobre los cargos de obispos y párrocos que con extensión refiere, no se descuidaría tanto en este importantísimo fin. [Nota de Francisco Antonio Lorenzana, autor de la cita transcrita].
8. Francisco Antonio Lorenzana, "Exhortación a los párrocos para que cuiden que los naturales sepan y practiquen las reglas que se señalan", México, 27 de junio de 1768, en Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, *Cartas pastorales y edictos del Illmo. Señor D. Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, Arzobispo de México*, México, en la imprenta del Sup. Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770, p. 42.



siguió la Iglesia novohispana. Pero, ¿cuáles fueron los criterios o las ideas que sobre los indios del Arzobispado de México tenían Iglesia y Corona?

LEGISLACIÓN DE INDIAS SOBRE INDIOS

Desde el siglo XVI la discusión sobre la naturaleza del indio americano dio origen a múltiples disputas teológicas. La más famosa de ellas fue la que sostuvieron Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en las cortes españolas. La visión de Las Casas entendía a los indios como seres racionales, con alma y en camino de lograr una vida civilizada a través de la religión católica.[9] Finalmente, la visión de Las Casas sirvió para detener la idea sobre la "esclavitud natural" de los indios americanos, pero no alcanzó a dominar el panorama jurídico que sobre los indios construiría la Corona a lo largo de los años.

El radicalismo de Las Casas se matizó a través de Vitoria y Acosta, convirtiendo la lucha contra la "esclavitud natural" de los indios en una defensa de la "infancia natural" misma que permeó de manera más consistente en la legislación indiana.[10] Las discusiones que entonces sostuvieron juristas y teólogos fueron recogidas por la Corona en diferentes cédulas que operaron simultáneamente y que fueron compiladas las *Leyes Nuevas* de 1542, a través de las que los indígenas quedaban directamente bajo la protección del rey. Esta legislación identificaba al indio como rudo (de tardo entendimiento) y miserable (desprotegido), categorías jurídicas existentes en el derecho hispano desde la época medieval.[11] Para la legis-

9. Sobre Las Casas se ha escrito mucho, un breve resumen de sus ideas se puede ver en David Brading, *Orbe indiano*, México, FCE, 1991 (Sección de Obras de Historia), cap. III "El profeta desarmado", p. 75-97; y cap. IV "El gran debate", p. 98-121.
10. La parte más importante de la legislación correspondiente a este asunto está concentrada en el libro VI "De los Indios", en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*...
11. La categoría de miserable fue definida por Alfonso X como: "pues miserables se llaman según Juan Andr, aquellos de los cuales nos compadecemos naturalmente", en *Las Siete partidas del rey D. Alonso El Sabio*, 4 v., glosadas por Gregorio López, del Consejo Real de las Indias, en esta impresión se representa a la letra el texto de



lación indiana los indígenas eran "menores, incapaces de administrarse por sí, y más de defenderse jurídicamente de los atropellos a que su debilidad los exponía".[12] De ahí que la perspectiva de la Corona e Iglesia sobre el indio fuera la de un padre hacia un hijo, es decir la de un adulto ante un menor de edad o un niño, y por ende, la política oficial hacia él en ambos casos fue decididamente paternalista y proteccionista.[13]

El derecho en el antiguo régimen era de naturaleza privativa, es decir, que concebía a la sociedad como un conjunto de grupos sociales con características diferentes entre sí, y por ello era necesario crear nichos legales para cada uno de esos grupos. De esta manera existieron legislaciones especiales o específicas para cada uno de esos grupos, ello dio origen a los llamados privilegios, es decir, la legislación particular adecuada a las condiciones y problemáticas específicas que cada uno de esos grupos o corporaciones sociales tenía. En ese sentido cada corporación gozaba de sus particulares privilegios. Entre esos grupos, los indios fueron el sector de la población de Indias que por su particular condición de cristianos nuevos o neófitos en la religión católica y la ley hispana debían ser protegidos, y la forma que se acostumbraba lograr esto dentro del derecho privativo era

---

las partidas que de orden del Consejo Real se corrigió y publicó Berdi en el año de 1758, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1767: libro I, primera partida, título VI "De los clérigos, e de las cosas que les pertenece hacer, e de las que les son vedadas", Ley 48. La categoría de rudo ya se recoge en la ley septuagésimasexta de las Leyes del Toro de los reyes Católicos: http://bib.us.es/guiaspormaterias/ayuda_invest/derecho/leyesDeToroPosadilla.htm

12. Paulino Castañeda Delgado, "La condición miserable del indio y sus privilegios", en *Anuario de Estudios Americanos*, v. XXVIII, Sevilla, España, 1971, p. 263.
13. Muchos autores han señalado esta condición de la legislación civil y eclesiástica vigente en el Imperio Español de los siglos XVI y XVII y en especial acerca de la Nueva España. Para la condición legal del indio en materia secular algo he anotado en la nota 4, y con relación a la legislación eclesiástica se sugiere ver: Rafael Gómez Hoyos, *La Iglesia en América en las Leyes de Indias*, Madrid, 1961; José Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III concilio provincial mexicano*, México, Porrúa, 1963; José Luis Mora Mérida, "La visión del indio por los eclesiásticos europeos en los siglos XVI y XVII, notas sobre la idea misional en Europa", en *La imagen del indio en la Europa moderna,* Sevilla, 1990, p. 197-217; y Bernabé Navarro, *La Iglesia y los indios en el III Concilio mexicano (1585)*, México, 1945.

precisamente dotándoles de privilegios específicos. Los indios se convirtieron así en el grupo que gozó de mayor número de privilegios entre todos los de Indias, pero al mismo tiempo fue el que tuvo las más desventajosas condiciones para lograr su crecimiento o desarrollo económico y político, pues siempre enfrentó las limitaciones propias que implicaba ser considerado ante la ley un grupo menor de edad que era incapaz se saber lo que mejor le convenía y por lo tanto imposibilitado de acceder a los escalones más altos del gobierno espiritual o secular en Indias. A pesar de ello, sabemos bien que los indígenas siempre encontraron estrategias para aprovechar las "ventajas" que les daban sus privilegios para con ello intentar subsanar las "desventajas" a las que su condición de vasallos de menor rango les sometía.

La política paternalista de la Corona hacia los indios se tradujo en la creación de una serie de privilegios legales para ellos: "Privilegio (que en derecho, alguna vez se llama gracia, beneficio, indulgencia y favor) es una ley privada que concede algún beneficio o favor, contra o fuera del derecho común".[14] Los privilegios fueron la manifestación legal más común en que una autoridad, en este caso Corona e Iglesia, reconocían su responsabilidad para salvaguardar el bienestar de sus gobernados/creyentes y con ello lograr la salud social y moral del reino. En el caso de los indios los privilegios concedidos fueron mayores que los de cualquier otro estamento o corporación del imperio, pues reunían una serie de condiciones que le presentaban como un grupo necesitado de apoyo: eran neófitos,[15] rudos y miserables. Así, los privilegios no son derechos sino concesiones de la autoridad: "El privilegio debe medirse conforme a la voluntad del conce-

14. Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico,* Libro quinto: Decretalium, Título XXXIII: "De los privilegios y de los excesos de los privilegiados", p. 292.
15. "neófito o recientemente convertido": *Ibidem*, Libro primero: Decretalium, Título XI "De los tiempos de las ordenaciones y de la cualidad de los ordenados" p. 76. La condición de neófito implica un conocimiento superficial de la religión católica. Para los primeros evangelizadores los indios neófitos eran como niños inocentes, como alguien sin conciencia de lo que está bien o está mal. Neófito es una persona recién convertida a una religión. *Diccionario de la lengua española*: v. IV, p. 922.



dente, porque de ésta tiene toda su fuerza y no rigen los actos de los que actúan más allá de su voluntad... cuando ha sido concedido en forma absoluta, vale no sólo para el territorio del concedente, sino también fuera de él. Porque tal privilegio es personal, que acompaña dondequiera a la persona".[16] Así, los privilegios podían ser concedidos lo mismo por el rey que por el papa, o en su caso por el obispo[17] en tanto que ambos hacen uso pleno de sus respectivas jurisdicciones, creando así nichos jurídicos específicos a una corporación o estamento determinados. En este caso se trata de los indios.

Alonso de la Peña Montenegro, obispo de Quito entre 1654 y 1687 y doctor en Sagrada Teología por la Universidad de Santiago de Compostela —misma universidad de la que después sería rector—, autor del manual para párrocos de indios más importante y popular entre los curas de la América colonial,[18] definió la condición del indio como miserables, pobres, menores y rústicos,[19] y sobre ello se expresó en los siguientes términos:

16. Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico*..., Libro quinto: Decretalium, Título XXXIII: "De los privilegios y de los excesos de los privilegiados", párrafo 291, p. 298.
17. "El obispo en su diócesis y otros prelados inferiores al Papa, pueden conceder privilegios respecto de sus leyes, pero no respecto del derecho común, a no ser que se les permita especialmente por el derecho" Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico...,* Libro quinto: Decretalium, Título XXXIII: "De los privilegios y de los excesos de los privilegiados", párrafo 290, p. 298.
18. La primera edición de este manual apareció en 1668 y de ahí en adelante fue publicado seis ocasiones más entre los siglos XVII y XVIII (1678, 1698, 1726, 1737, 1754 y 1771). Esta obra fue leída y citada recurrentemente por curas párrocos novohispanos y sirvió de punto de partida para la elaboración de otros manuales en Nueva España. Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, 2 v., edición critica por Carlos Baciero *et al*., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995-1996 (Corpus Hispanorum de pace, 2a. Serie: 2-3).
19. *Ibidem*, Libro Segundo "De la naturaleza y costumbres de los indios, Tratado Primero "De los privilegios de los indios y de los pecados que hacen los que los agravias": Sección I "Los indios gozan de los privilegios que el Derecho concede a los miserables, pobres, menores y rústicos", p. 387-388.





> Si en el mundo hay alguna gente que pueda con toda verdad llamarse miserable, son los indios de esta América: porque son tantas y tan sensibles sus miserias que, vistas a los corazones más de bronce, moverán a piedad... Y que los indios sean personas miserables claramente se colige de la definición que hace de los que son tales. San Isidoro donde dice que el miserable es aquel que pierde la felicidad: *felicitatem amittens*. Aquel que cayó de lo alto de un estado dichoso, y bajó a un estado infeliz y desdichado... Y como la caída de alguno despierte piedad y compasión, cualquiera persona que es digna de que se la tengan, dicen muchos doctores que esa persona es miserable.[20]

Para el obispo de Quito, no hay duda de que los indios han caído en desgracia y por lo tanto son miserables, por ello son dignos de piedad, compasión y cuidados. Para De la Peña Montenegro, los elementos indicados determinarían el trato que los curas párrocos, y por supuesto los obispos, deben brindar a los indios. En especial, dice, los obispos tendrán la obligación de atender estas condiciones para cuidar mejor de sus rebaños, y de ello se desprende que los prelados deben otorgar privilegios a los indios si quieren cumplir correctamente con su labor pastoral. También reconoce que algunos españoles han aprovechado maliciosamente la condición indefensa del indio y por ello, siguiendo el mismo rumbo trazado por la Corona, censura y condena ese tipo de conductas.[21] Explica que si el indio comete una falta ésta debe ser tratada con piedad y misericordia pues se debe en buena medida a su rusticidad:

> obligan a que los jueces usen de toda la piedad posible en castigar sus delitos, usando con ellos de toda piedad: porque, como obran porque,

20. *Ibidem*, Libro Segundo "De la naturaleza y costumbres de los indios, Tratado Primero De los privilegios de los indios y de los pecados que hacen los que los agravian", Prólogo 1 y 3, p. 385-386.
21. *Ibidem*, Libro Segundo "De la naturaleza y costumbres de los indios, Tratado Primero De los privilegios de los indios y de los pecados que hacen los que los agravian"; Sección III "Si será mortal tratar a los indios con crueldad maltratándolos", p. 390-393.



> como obran el mal con imperfecto conocimiento, tienen menos de voluntario y libre, con que la malicia es menos, y así la pena también ha de ser menor que la que se da a los que obran mal con perfecto conocimiento. Y esto no solo es arbitrio que se da al juez, sino obligación suya; y pecará llevando las leyes en el castigo de aquellos a quienes las mismas leyes ordenan que se use de piedad con ellos...[22]

De esto se desprende que las penas o castigos deben ser moderados, en esto sigue al pie de la letra a Solórzano Pereyra quien explica claramente que "La miseria, rudeza y simplicidad de estos indios hace que en sus causas, tanto en las civiles como en las criminales, no deban los jueces atenerse al rigor del derecho, sino más bien ser benignos con ellos y, en cuanto sea posible, atenuar las penas que hayan de imponerles".[23]

Juan de Solórzano y Pereyra, el más grande jurista español sobre las Indias, señalaba que los indios americanos "en modo alguno deben contarse en el número de las bestias[...] que en el Nuevo Mundo no se han encontrado indios que carezcan de la luz de la razón...", pero también señalaba que "incluso aquellos indios que se han encontrado con mayor grado de civilización, pudieron en aquel momento recibir el calificativo de bárbaros..." La razón principal de que los indios sean bárbaros es "por cuanto son ajenos a la luz del evangelio y alejados además en su mayoría de las instituciones humanas".[24] En su obra, Solórzano retoma los argumentos de Acosta quien, basándose en ideas aristotélicas, clasificó a los indios americanos u "occidentales" en tres grupos: el primero es el de "quienes no se apartan mucho de la recta razón y del comportamiento habitual del género humano... tales [como] los chinos y japoneses y la

22. *Ibidem*, Libro Segundo "De la naturaleza y costumbres de los indios", Tratado Primero "De los privilegios de los indios y de los pecados que hacen los que los agravian": Sección II "Cuáles son éstos privilegios que por derecho gozan los indios por miserables", p. 389.
23. Juan de Solórzano y Pereyra, *De Indiarum Iure*, 5 v. edición de Carlos Baciero *et al.*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994-1999 (Corpus hispanorum de pace. Serie II), v. 1, Libro I, cap. XXVII.
24. *Ibidem*, v. 2, Libro II, cap. IX, p. 317-323.



mayoría de las provincias de la India Oriental...”; la segunda clase son “los bárbaros que sin conocer el uso de la escritura, sin tener leyes escritas, ni estudios filosóficos o civiles, tienen, sin embargo, sus reyes y magistrados determinados [...] En esta categoría colocan a los mejicanos y otras provincias de la Nueva España, a nuestros peruanos y también a los chilenos...”; en la tercera y última clase de bárbaros se cuenta a “otros innumerables pueblos y regiones de este Nuevo Mundo, que resultan ser salvajes y semejantes a las fieras”.[25]

El jurista continúa explicando que la condición de bárbaros no es suficiente para que se prive de libertad y dominio de sus bienes a los indios, tal ha sido la razón que ha guiado a los reyes en su proceder en las Indias Occidentales. Señala también que “es claro que en estos indios ni es tal ni tan grande su fiereza y rudeza como para no poder esperar de ellos, si actuamos con paciencia y afectuoso empeño, que se impregnen de costumbres cristianas y civilizadas [...] Sus hijos, efectivamente, serán menos rudos y más apacibles que sus padres [...] serán más idóneos para la fe y menos impregnados de las supersticiones paternas...”[26] De esto se desprende que “una vez que la república de indios y españoles comenzó a tener una existencia conjunta y a instalarse un modo de vida cristiano y verdaderamente civilizado, fue también conveniente y necesario establecer que el gobierno fuera de nosotros sobre ellos y no de ellos sobre nosotros, toda vez que todos los indios [...] son mucho más débiles y menos ilustrados que los españoles”.[27] En ello, Solórzano sigue a Aristóteles, Ezequiel, San Jerónimo y otros, pero sintetiza su pensamiento con una cita de Enrique IV: “Porque según doctrina moral los hombres de buen entendimiento deben ser hechos señores e regidores de los otros: e cuando estos tales los rigen y gobiernan, entonces la república se llama bienaventurada”.[28] Solórzano, no sólo fue el gran jurista de Indias sino que también fue, como se aprecia en las citas antes expuestas, un decidido defensor del regalismo,

25. *Ibidem*, p. 323.
26. *Ibidem*, p. 327.
27. *Ibidem*, p. 335.
28. *Ibidem*, p. 336-337.



él logró recoger el sentido que la Corona había impreso a la legislación indiana y no sólo eso sino que sus escritos reforzaron todos los argumentos que justificaban el orden de cosas impuesto por España en sus colonias americanas. Sin duda la obra de Solórzano sirvió para dar elementos de justificación jurídica al dominio de los reyes hispanos sobre la población indígena de América, pues sus escritos, tanto *De indianum Iure*, como *Política Indiana*,[29] se convirtieron en la principal y obligada referencia para funcionarios y eclesiásticos en cuanto a derecho indiano tocaba, y no sólo durante el siglo XVII sino a lo largo del siglo XVIII también, de hecho fue el jurista "oficial" para derecho indiano.

A partir de la obra de Acosta, pero sobre todo de Solórzano, el pensamiento que se generalizó sobre los indios americanos fue el de que eran hombres racionales y capaces de construir sociedades complejas con gobierno, artes mecánicas y muchos elementos propios de la civilización, pero que conservaban muchos comportamientos inferiores frente a los de los españoles, como su tecnología deficiente, sus pobres lenguajes y muchas costumbres propias de los bárbaros. Eran "infantes perpetuos". Una vez reconocida la racionalidad del indio y su derecho a ser bautizado y a recibir la comunión, el siguiente paso fue brindarle protección moral, espiritual, legal y física. El rescate de los millones de almas indígenas debía estar seguido por la salvaguarda de los cuerpos, y ambas eran responsabilidad moral de Corona e Iglesia. Junto a esto, y como algo indisoluble a ello, estaba la urgente necesidad de que la Iglesia le proporcionara al indio una defensa contra las falsas creencias inspiradas por el demonio. El elemento más grave era su religión idolátrica, éste era el punto sobre el que se tendría que trabajar de forma más intensa.[30] En este tenor, las costumbres y prác-

29. El tema de los privilegios de los indios es abordado por Solórzano en los capítulos XXVIII y XXIX, del libro II de su *Política Indiana*, ver Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, 2 v., México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979 [edición facsimilar de la de 1776, Madrid], p. 206- 218.
30. Véase las diferentes disposiciones que sobre el tema se reunieron en el Libro Primero, Titulo primero, "De la Santa Fe Católica", en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*... Ejemplos de ello son: Ley II. "Que en llegando los capitanes del Rey a cualquiera provincia y descubrimiento de las Indias, hagan luego declarar



ticas religiosas de los indios eran el principal foco de atención en lo que al cuidado y educación de los indios respecta.[31]

La discusión sobre la "infancia perpetua" de los indios siguió abierta a lo largo de toda la época colonial, incluso ha trascendido el siglo XIX y XX, y es el origen de las políticas paternalistas implementadas lo mismo por la monarquía española que por los gobiernos independientes que en el siglo XX agregaron el asistencialismo institucional en sus políticas hacia los pueblos indígenas en México. El siglo XVII también fue escenario de opiniones encontradas sobre este tema. Aunque su opinión sobre sus indios contemporáneos era muy negativa, los criollos ilustrados del barroco novohispano reconstruyeron la idea que sobre el indio prehispánico existía para sobre ello afianzar parte de un discurso político que les dotara de legitimidad frente a los peninsulares. El sabio Carlos de Sigüenza y Góngora construyó un discurso que ponderaba las virtudes de los indios prehispánicos y los colocaba a la altura de los césares romanos.[32] Otro defensor de los indios, pero ahora sí de los indios vivos, fue el célebre obispo-virrey poblano don Juan de Palafox y Mendoza, quien escribió un memorial sobre la naturaleza de los indios dirigido al rey. El prelado elaboró una extensa argumentación ponderando la naturaleza y virtudes del indio novohispano, a quienes caracterizaba como dignos del amparo del rey porque eran fervorosos cristianos, leales y valerosos y útiles vasallos, pobres, pacientes, liberales, honestos, obedientes, discretos, elegantes, agudos,

la Santa Fe a los indios"; Ley III. "Que los ministros eclesiásticos enseñen primero a los indios los artículos de nuestra santa fe católica"; Ley IIII. "Que no queriendo los indios recibir de paz la Santa Fe, se use de los medios que por esta ley se manda". Ley V. "Que los indios sean bien instruidos en la Santa Fe Católica y los virreyes, audiencias y gobernadores tengan de ello muy especial cuidado".

31. Véase las diferentes disposiciones que sobre el tema se reunieron en el Libro Primero, Titulo primero, "De la Santa Fe Católica", en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*... Ejemplos de ello son: Ley VI. "Que los virreyes, presidentes y gobernadores ayuden a desarraigar las idolatrías"; Ley VII. "Que se derriben y quiten los ídolos y prohíba a los indios comer carne humana"; Ley VIII. "Que los indios sean apartados de sus falsos sacerdotes idolatras"; Ley IX. "Que los indios dogmatizadores sean reducidos y puestos en conventos".

32. Véase Brading, *Orbe indiano*..., cap. XVII. "El paraíso occidental", p. 395-424.



industriosos, justos, humildes, corteses, inocentes y exentos de los vicios de soberbia, ambición, codicia, avaricia, ira, envidia, juegos, blasfemias, juramentos y murmuraciones.[33]

En el siglo XVIII, y bajo la misma corriente defensora del criollismo, los indios fueron ponderados por escritores como Feijóo, Boturini, Veytia, Clavijero y otros. Pero también hubo detractores severos quienes atribuían al clima la inferioridad insalvable de los indios, entre ellos figura el cura de origen holandés Cornelio de Paw.[34] William Taylor[35] nos ha mostrado cómo los curas párrocos de indios del Arzobispado de México en el siglo XVIII no dudaron mucho en calificar a sus feligreses con términos peyorativos que hacían alusión a su inferioridad y a su condición de rudos y miserables, estos calificativos eran tales como: menores, de corta inteligencia, de limitada razón, de bajo entendimiento, idiotas, pusilánimes, infelices, cobardes por naturaleza, hijos del castigo y del temor, flexibles, maliciosos. También se les atribuía una natural proclividad a la vileza y los peores vicios mundanos y pecaminosos como la embriaguez, la lujuria, el engaño y los pleitos. Según nuestro autor entre la clerecía novohispana del siglo XVIII prevalecía una corriente de opinión en la que se pensaba que los indios eran seres menores de edad y que por lo mismo eran incapaces de seguir una existencia recta y cristiana sin la tutela y dirección de la Iglesia.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII esta tendencia a denigrar a los indios por su condición inferior por naturaleza fue atacada por la clerecía de influencia racionalista e ilustrada. Estas discusiones trascendieron du-

33. Véase "De la naturaleza del indio. Al rey nuestro señor, por don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de la Puebla de los Ángeles, del Consejo de su Majestad, etc.", en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, 2a. ed., México, Porrúa, 1974 (Biblioteca Porrúa, 58), p. 631-663.
34. Véase Brading, *Orbe indiano*..., cap. XX. "Patriotas jesuitas", p. 483-500.
35. William B. Taylor, "...De corazón pequeño y ánimo apocado. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, México, Colmich, verano de 1989, v. X, n. 39, p. 1-59.



rante la celebración del IV Concilio Provincial Mexicano.[36] La respuesta que dicha asamblea adoptó ante las opiniones que denigraban o enaltecían a los naturales fue la de achacar como principal causa de las torpezas de los indios a las malas condiciones de vida, por ejemplo la embriaguez y el mal ejemplo de los españoles antes que a la "ignorancia insalvable" o a la "infancia perpetua". En estos juicios se nota desencanto sobre los resultados alcanzados por el proceso evangelizador, en especial de la tarea desempeñada por las órdenes mendicantes; las posiciones encontradas tuvieron respuestas diferentes pues para unos la solución era tener mayor cuidado con el gobierno e instrucción de los indios, en tanto que para otros los indios debían ser tratados con severidad pues su torpeza natural así lo requería. En ambos casos, la crítica al proceder de la Iglesia hasta entonces estaba implícita, así como la insatisfacción por los resultados obtenidos con la población nativa en materia de fe y civilidad.

El papel del arzobispo Lorenzana durante el periodo en que la ilustración se hizo presente en la política eclesiástica del Arzobispado de México fue central. Así, en lo que toca a la particular relación que la Iglesia siguió con respecto a los indios durante ese periodo, Lorenzana elaboró un documento en el que indicaba a los párrocos de indios las trece reglas básicas que debían impulsar e imponer a los indios para asegurar que éstos alcanzaran a superar sus miserables condiciones de vida:

> porque con su instrucción espiritual se facilitan todos los medios para la mejor administración de sacramentos, con su policía y racionalidad se formalizan los pueblos, se multiplica el Estado, se vencen las dificultades que ocasiona la rudeza y mala educación, se ennoblece y enriquece la nación, se hace trascendental a todas las esferas la civili-

36. Véase Alberto de la Hera, "Juicio de los obispos asistentes al IV Concilio mexicano sobre el estado del virreinato de la Nueva España", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, 1961, t. XXXI: p. 311-312; Luisa Zahíno Peñafort, "La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, México, Colmich, invierno de 1990, v. XII, n. 45, p. 5-31.



> dad del trato humano y poco a poco van concibiendo el ánimo, la mayor firmeza en la fe, mas inteligencia en la agricultura y comercio, mas aplicación al trabajo, un deseo de saber, que hoy les falta, una emulación de imitar todo lo bueno de las demás naciones y acreditar últimamente con la experiencia, que como las más cultas, están criados a imagen y semejanza de Dios y tienen un alma racional y nobles dotes de sus potencias[37] para ejercitarlas útilmente en conseguir el bien de su salvación, el aumento de riquezas temporales, la tranquilidad y mejor orden de sus republicas...[38]

Según este documento, las trece reglas indicadas por Lorenzana eran el camino para que los indios, y por lo mismo el reino, pudieran vivir mejor. El prelado consideraba que los indios tenían la capacidad de superar su condición si vivían mejor. Por ello, consideraba imprescindible que la Iglesia, y en particular los párrocos de indios, estuvieran bien preparados y atentos al cuidado de los indios. No obstante, en el fondo, Lorenzana consideraba que los indios sí eran inferiores a los españoles, pues en otro documento, que elaboró siendo ya arzobispo de Toledo en 1773, señalaba la pobre condición miserable de los indios en estos términos:

> El que haya tratado con los indios conocerá sin equivocación que deben ser reputados por personas miserables, como lo define el señor Solórzano en sus tratados del *Derecho y política de indios,* y aún misé-

37. [Nota del propio Lorenzana]: "Las leyes reales de estos reinos todas respiran piedad a favor de los indios [...] Juan de Palafox en su tratado del genio y naturaleza del indio la pinta con los mejores colores [...] Juan Garcés, primer obispo de Puebla [...] en su representación al Papa Paulo III, llena de elogios a los indios y últimamente todos los sujetos de mas celo y piedad han hablado bien y favorecido a los indios y nuestro soberano [...] les ha honrado y distinguido con expresiones muy propias de su real clemencia."
38. Francisco Antonio Lorenzana, "Exhortación a los párrocos para que cuiden que los naturales sepan y practiquen las reglas que se señalan", México, 27 de junio de 1768, en Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, *Cartas pastorales y edictos del Illmo. Señor D. Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, Arzobispo de México*, México, en la imprenta del Sup. Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770, p. 43.



> rrimas, pues de justicia piden nuestra compasión. Por las Leyes de la Indias son tratados con el concepto de menores, y yo añado que aún de mínimos, pues la larga experiencia de dos siglos y medio después de la conquista de México ha hecho demostrable que sea por abatimiento de su genio, junto con el que se sigue toda nación conquistada, sea por la mala educación, vilísimo alimento, desnudez, inclemencias que padecen del tiempo, o por algún defecto de la naturaleza o clima que se nos oculte, son inferiores a los europeos en el modo alto de pensar y según dice el venerable señor Palafox cometen los pecados con menos malicia que nosotros, y son dignos de nuestra compasión por cuantos títulos pueden obligarse entre sí el linaje humano... De todas las naciones convertidas de la infidelidad no se lee que por la Silla Apostólica se hayan conservado por tanto tiempo los privilegios concedidos a los recién convertidos a nuestra santa fe como a los indios, porque no se recela de ellos que puedan abusar, antes bien es necesario conservarlos y aumentarlos...[39]

Lorenzana incluso se refiere a los indios que estudian en las universidades, o a los que se han ordenado ya como sacerdotes, y en todos casos el juicio es el mismo: son inferiores en su entendimiento. Señala que en los casos en los que se nota una mayor capacidad para desempeñar con eficiencia las tareas intelectuales es porque, por lo general, esos individuos no son del todo indios, es decir, porque en sus venas corre sangre española o europea, lo que les deja en desventaja menor que los que son sólo de sangre indígena:

> Hay indios estudiando en los seminarios y en la Universidad que se ordenan de sacerdotes, pero luego se conoce que lo son no solo por la

39. Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, “Dictamen sobre si la Inquisición debe entender en causas de indios”, Madrid y enero 27 de 1773, en Roberto Moreno de los Arcos, “Dos documentos sobre el arzobispo Lorenzana y los indios de la Nueva España”, *Históricas*, México, UNAM, IIH, septiembre-diciembre de 1982, n. 10, p. 27-38.



> fisonomía, sino por sus costumbres y bajeza de espíritu, de modo que por más que se esmeren los virreyes y los obispos en atenderles, son muy pocos a los que se puede fiar la cura de almas [...] Aquellas plantas son aún tiernas noveles, y ojalá no lo estuvieran tanto, que he oído a curas prácticos y los más amantes de los indios que quedan poco satisfechos de su modo rudo de confesarse, y en prueba de esto tiene su majestad pendiente una representación y dictamen del Concilio Provincial para que se les permita el uso de las carnes en los días que por bulas apostólicas están exentos del ayuno y se alcance breve de su santidad para esta gracia [...] Es de fe que los indios son racionales y tienen alma espiritual, como los europeos; más yo no he leído que al principio de la conversión se haya dudado de otra nación sobre si eran o no capaces de la administración de sacramentos, según consta de la bula del señor Paulo III en que aprende a los que disputaban a los indios la racionalidad [...] Algunos indios ha habido párrocos hábiles y los hay en el Arzobispado de México, pero está observado que son los que tienen alguna mezcla de europeos, y con todo nunca se portan con aquel honor y espíritu que los demás. La razón de esto sólo Dios la sabe, y lo demás podemos conjeturar que tan bastos países con dificultad se hubieran conquistado o conservado si los genios fueran de tanta penetración, malicia o altivez como otras naciones de las demás partes del mundo; y aunque de tantos millares de indios hayan uno o dos con ingenio, no es bastante esto para privarles de un privilegio concedido a toda su nación sin limitación alguna.[40]

Y es que, como hemos visto, la condición de miserables atribuida a los indios estaba presente en toda legislación, y era uno de los elementos básicos en la formación de los curas. Por ejemplo, en su *Manual de derecho canónico*, Murillo Velarde coloca a los indios en la misma categoría que cualquier otro minusválido, esclavo, enfermo o desvalido. Se refiere a ello en estos términos:

40. *Ibidem.*



> es dado por el derecho algún consuelo, en descargo de su miserable condición; ya que tales personas miserables, cuales son los menores, aunque tengan curador y aunque sean ricos, con tal, empero, de que al mismo tiempo sean huérfanos, de otra manera no; las viudas, aunque no sean pobres, a no ser que vivan impúdicamente; las mujeres, no meretrices, aún teniendo marido, pero inútil, por el que no pueden ser defendidas, porque está cautivo, desterrado o condenado a galeras; las vírgenes que carecen de padre[...]; los ancianos decrépitos, debilitados por una prolongada enfermedad[...]; o si algún esclavo lucha por su libertad, los etíopes[...] los indios[...] Y cualesquiera que, a juicio del juez, sean dignas de conmiseración, por injuria de la fortuna, a no ser que hayan caído en tal miseria por el juego, la gula u otro crimen.[41]

Tanto para el derecho canónico como para el secular la condición de miserable, es un privilegio. El tema es relevante pues, en el caso judicial, normalmente un miserable debe ser tratado con "conmiseración", a menos que su estado sea producto de algún crimen, en ese caso, su atenuante deja de operar como tal pues los privilegios no pueden ser concedidos:

> contra el derecho natural o divino o contrario a las buenas costumbres o para grande daño de la república, es inaplicable[...] Pero para que tal concesión sea lícita, se requiere justa causa. Porque, si fuese fuera del derecho común, implicaría una especie de prodigalidad y de acepción de personas. Pero si es contra el derecho, se opone a la justicia distributiva y, más aún a la legal, que exigen que ninguno sea eximido sin justa causa de la obligación común...[42]

41. Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico*...: Libro segundo: Decretalium, Título II, "Del foro o fuero competente", párrafo 37, p. 216. El subrayado es mío.
42. *Ibidem*, Libro quinto, Título XXXIII: "De los privilegios y de los excesos de los privilegiados", párrafo 283, p. 292.



La aplicación de los privilegios no era indiscriminada, es decir no opera de forma automática y mecánica, opera bajo circunstancias precisas y no entra en contradicción con el resto de la legislación:

> El privilegiado no goza del privilegio, contra otro igualmente privilegiado, como es común axioma por [...] lo que no se entiende, cuando aquél contra el que habrá de usarse un privilegio, goza de otro privilegio más fuerte, [...] o es más absoluto, o es más antiguo, o procede de una potestad mayor [...] Sin embargo, cuando dos tienen privilegios no opuestos entre sí, ambos gozan de su privilegio.[43]

Por ello, en materia judicial, ya sea en derecho común o canónico, los privilegios otorgados a los indios por su condición miserable operan como atenuantes a las penas que se señalan para delitos similares en personas no privilegiadas. La regla señalada, sin embargo, no se aplicó de forma indiscriminada por los jueces (ni eclesiásticos ni criminales), por el contrario, éstos siempre consideraron cada caso dentro de su contexto. El privilegio no exime de la pena al miserable, en este caso el indio, pero sí la atenúa.

LOS PRIVILEGIOS DE SER RUDO, MISERABLE Y NEÓFITO

Los privilegios de los miserables en materia penal se traducen en la aplicación de piedad, benignidad o condescendencia en los castigos, así, si la falta es cometida sin agravio de nadie en especial, normalmente se imprimen reprimendas de conciencia o públicas si es que la falta trascendió al espacio público y notorio, pero cuando de la falta se derivó el daño a un tercero lo obligado era atender a la satisfacción del afectado, en ese caso el privilegio opera como atenuante pues "el mismo tercero tiene obligación de pedir que la satisfacción no sea tan cabal como si la hubiera de dar un español, atendiendo a la corta capacidad de estos miserables cuya cortedad de entendimiento y no alcanzar adecuadamente la malicia

43. *Ibidem*, párrafo 291, p. 298.



y gravedad de los delitos, los hace menos culpables".[44] El mismo criterio aplica cuando el delito es considerado atroz y por lo mismo se presume que lo fuera cometido con dolo o malicia y no simplemente por simplicidad o rusticidad:

> Y aunque los pecados hayan sido cometidos con malicia, no se debe ejecutar con ellos todo el rigor de la ley: porque la malicia del pecado se ha de medir conforme al conocimiento del pecador... Luego si el conocimiento del indio, aunque peque de malicia, es más corto que el de los españoles para quienes fueron puestas las leyes, más corta será la razón de voluntario, y así será menor la malicia y la culpa, y, a esta cuenta, menor el castigo y la pena.[45]

En realidad De la Peña Montenegro sigue al pie de la letra en este caso, y en otros muchos, los criterios expresados por Solórzano:

> La miseria, la rudeza y la simplicidad de estos indios hace que en sus causas, tanto civiles como criminales, los jueces no actúen con rigor, sino más bien se muestren con ellos benignamente y, en la medida de lo posible, atemperen las penas que deban imponerles, pues parece que sus culpas son menores.[46]

En otras palabras, la falta de entendimiento al cometer una falta, ya sea de orden civil, moral o de fe por parte de los indios no les exime de cometer un delito. Así lo señala el derecho canónico según dice Murillo Velarde, lo que cambia en este caso es el grado de severidad de la pena o castigo: "aunque la ignorancia sea crasa. Porque aunque del delito no ex-

44. Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos*... Libro Segundo "De la naturaleza y costumbres de los indios, Tratado Primero "De los privilegios de los indios y de los pecados que hacen los que los agravias", Sección II "Cuáles don éstos privilegios que por derecho gozan los indios por miserables", párrafo 3, p. 390.
45. *Ibidem*.
46. Solórzano y Pereyra, *De Indiarum Iure*..., Tomo II, Libro I, cap. XXVII.



cusa de la pena, para contraer la cual la bula exige conocimiento: a no ser que la ignorancia sea tan crasa, que pueda llamarse temeridad".[47] El delito existe, aunque atenuado por la rusticidad e ignorancia del miserable, pues éste cuando es cometido por el indio, la mayor parte de las veces, aunque sea pecado mortal en otros, en ellos es venial pues es producto de "conciencia errónea", es decir "la que conoce el objeto distinto de la realidad".[48]

La conciencia es un elemento de primera importancia en la comisión de pecados o delitos. Según Jaime Corella, la conciencia es juicio y acto de la razón y del entendimiento, y se divide en recta y errónea (ésta se divide en vencible e invencible), probable, dudosa y escrupulosa. Las define así:

1. Conciencia recta: es la que debe seguir la regla o norma y el obrar contra ella es pecado.
2. Conciencia errónea invencible: es cuando la razón dicta que es bueno seguir tal objeto y malo no seguirlo, aunque tal acción sea errónea pero nace de la aprehensión racional que se hace del objeto y el individuo no tiene manera de salir del error. No seguirla es pecado.
3. Conciencia errónea vencible: es cuando la razón dicta erróneamente sobre lo que está bien o mal y existe la posibilidad de salir del error. Seguirla o no seguirla es pecado o no dependiendo de los casos.
4. Conciencia probable: obrar con opinión verdaderamente probable, seguir un dictamen razonable y prudente. No es pecado.
5. Conciencia dudosa: es cuando existe una perplejidad y suspensión del entendimiento que no determina el acto. Es pecado o no de-

47. Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico…*, Libro quinto: *Decretalium*, Título VII: "Acerca de los herejes", párrafo 88.
48. Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos…*, Tomo II, Libro Quinto "En que se trata de los privilegios que tienen los señores arzobispos y obispos, los regulares y los indios en estas partes. Y de los visitadores y modo como se han de portar en las visitas de los indios y sus doctrineros. De la conciencia errónea muy ordinaria en los indios. Y de algunas cuestiones misceláneas", Tratado Tercero "De la conciencia", p. 575-584.





pendiendo de si existe un juicio práctico o especulativo que motiven razones o fundamentos prudentes.

6. Conciencia escrupulosa: es cuando sin fundamento, ni razón verdadera, sino a lo sumo aparente, despierta en el alma la ola de algún vano temor. Proceder de forma escrupulosa es pecado pues no tiene fundamento razonable o prudente.[49]

Los conceptos de Corella sobre la conciencia coinciden con lo señalado antes por De la Peña Montenegro, quien en su *Itinerario para párrocos* —obra en que dedicó un tratado completo al análisis de la conciencia—, la que definió como:

> Es el dictamen de la razón que juzga lo que hay que hacer y lo que hay que evitar. Ésta se divide en diferentes especies, conviene a saber: en conciencia recta y cierta, falsa y errónea, dubia, probable y escrupulosa.[50]

La conclusión a la que llega el obispo de Quito es algo característico en el derecho canónico indiano: los indios no pueden ser culpables de pecado mortal puesto que no poseen conciencia recta y cierta sobre sus acciones, luego entonces, aún cometiendo faltas, no son responsables del todo sobre ello pues sus pecados los cometen sin voluntad intencional. En consecuencia, las medidas correctivas a las que se debían someter no podrían ser con

49. Jaime Corella, *Summa de la Theologia Moral: su materia, los tratados mas principales de casos de conciencia: su forma unas conferencias prácticas. Primera y segunda parte*, 11 ed., Barcelona, Imprenta de don Joseph Llopis, 1702. [Primera edición de 1697]: Primera parte, Tratado primero “De conciencia”, Conferencias I, II y III, p. 52-62.

50. Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos…*, Tomo II, Libro Quinto “En que se trata de los privilegios que tienen los señores arzobispos y obispos, los regulares y los indios en estas partes. Y de los visitadores y modo como se han de portar en las visitas de los indios y sus doctrineros. De la conciencia errónea muy ordinaria en los indios. Y de algunas cuestiones misceláneas, Tratado Tercero “De la conciencia”, p. 575.



el mismo rigor que se emplearía para sancionar a algún miembro de otro cuerpo social. En este caso sugiere la clemencia en el castigo.

Como hemos señalado antes, para los españoles, no obstante la natural torpeza o rusticidad de los indios, éstos eran considerados seres racionales, es decir, poseedores de conciencia, y por ello capaces de reconocer la veracidad de la religión cristiana. Sin embargo, el tipo de conciencia de los indios era la que Corella identificaba como del segundo tipo, es decir, "conciencia errónea invencible". De ello se desprende también que estuvieran presos en su ignorancia, que era "ignorancia invencible". Corella define la ignorancia en estos términos:

> De los provechos de honra, riqueza y de leyes, que causa la sabiduría, vive privado miserablemente el ignorante: carece de honra, y estimación, y es de todos despreciado [...] Es la ignorancia cosa tan vil, que reduce a un racional a los términos de bruto [...] Porque si el ser racional, y parecer hombre consiste en el ejercicio de la razón, y entendimiento, claro es que el que tiene esta generosa potencia inculta, puede más apellidarse bruto, que hombre.[51]

La ignorancia, como carencia de ciencia o conocimiento, es un factor determinante en la naturaleza de los indios, pues al ser ignorantes no pueden ser considerados más que brutos o rústicos. Sin embargo, la ignorancia se puede eliminar con la educación, pero esto no opera en todos los casos. Corella señala que existen diferentes tipos de ignorancia, los cuales generan a su vez distintas situaciones jurídicas cuando se comete una falta derivada de ella:

1. Ignorancia positiva: es un error de entendimiento.
2. Ignorancia negativa: la carencia del conocimiento en el sujeto incapaz de tenerlo.

51. Corella, *Summa de la Theologia Moral...*, Primera parte, "Parte segunda del anteloquio", párrafo II "Daños de la ignorancia", p. 30.

3. Ignorancia privativa: es la carencia del conocimiento en el sujeto capaz de saber la cosa. Se divide en vencible e invencible.
   A. Ignorancia vencible: es consecuente, injusta e improbable. No exime del pecado pero si lo atenúa.
      a. Afectada: es decir intencional.
      b. No afectada: es decir producto de la negligencia de preguntar o saber.
      c. Crasa o supina: cuando no se pone ninguna diligencia en saber o preguntar.
      d. Culpable: cuando la diligencia que se pone en saber o preguntar es nula o muy poca.
   B. Ignorancia invencible: que es imposible vencer por la incapacidad de conocer de quien la padece. También se le llama antecedente, justa o probable, pues no depende de la voluntad de quien la padece, sino que es producto de sus limitaciones racionales. La ignorancia invencible es antecedente y causa involuntaria del pecado, por lo tanto es excusa del mismo.
   C. Ignorancia invencible concomitante: es aquella que no es causa del acto, aunque le acompaña. Por ser involuntaria no es causa de pecado.[52]

La ignorancia como atenuante del pecado o del delito es elemento crucial para entender la lógica de las penas y castigos que se aplicaron en el derecho indiano (lo mismo en derecho común que canónico) a los indígenas. Por su condición de miserables y rústicos los indios casi siempre fueron objeto de ignorancia invencible o vencible crasa o supina.

En el derecho canónico indiano, Murillo Velarde define la ignorancia invencible, a la que se refiere también como inculpable, en los términos siguientes:

52. *Ibidem*, "Tratado segundo de los pecados", Sección primera "De voluntario y libre": Conferencia II "Si la ignorancia causa involuntario", p. 71-78. Los subrayados son míos.



> La ignorancia invencible o inculpable de la ley humana, no sólo excusa de la culpa al ignorante, porque la ignorancia quita lo voluntario Arg. l. 15. ff. de Jurisdict. Porque ¿qué hay tan opuesto al consentimiento como el error? y sin lo voluntario no hay pecado, sino que también, excusa de la pena al ignorante, al menos en el fuero interno de la conciencia, porque sin culpa nadie debe ser castigado. C. 23. de Reg. Jur. in 6. Pero la ignorancia invencible no excusa ni de la culpa, ni de la pena C. 2. h. t. in 6; si la ley anula algún acto, la ignorancia, aun invencible, no excusa y aparece claro en el matrimonio clandestino, porque la ignorancia no suple la falta de algún requisito substancial. Pero, si la ley establece anulación, principalmente, como castigo, es probable que al ignorante no le afecte tal anulación, por ejemplo en caso de impedimento de crimen, que alguno ignora que está anexo a su delito.[53]

Para Murillo Velarde la ignorancia insalvable puede excusar de la pena al menos en lo que toca al fuero interno, es decir, que si el ignorante no tiene voluntad de pecar luego es inocente del pecado cometido, por lo menos en el fondo, es decir, en lo voluntario porque si es culpable del delito en el fuero externo, es decir, que su ignorancia no suple o repara la falta, que aún sin saber o sin querer ha cometido. En ese sentido es inocente pero responsable del daño, así, lo justo es que repare el daño cometido aunque no tuviera voluntad o conciencia de haberlo cometido.

Sin embargo, el criterio del obispo De la Peña Montenegro mantiene diferencias con respecto al del jurista jesuita:

> se ha de hacer diferente juicio de los indios que están ya conquistados y bautizados, que viven entre cristianos y tienen curas que les enseñen en el catecismo... Éstos no pueden tener ignorancia invencible en tener por dioses a sus ídolos; y así mediana noticia que tengan de que Dios es uno, basta para que sea culpable cualquiera ignorancia contra esta

53. Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico...*, Libro primero "De las Decretales", Título II "De las constituciones", párrafo 53.



> verdad: pues en materia de tanto peso, con aquella noticia que les dan deben consultar a los curas y maestros de la fe; y el no conocer su obligación porque no lo preguntan como deben, es ignorancia crasa y culpable. Esto es cuanto a lo mas común, porque en lo particular hay muchos que bautizados en la infancia, se crían y viven después en los montes, sin tener mas doctor ni maestro que sus padres, que no tratan mas que de comer y beber, sin meterse en teologías: que en éstos bien se puede dar ignorancia inculpable en la idolatría que cometen movidos del ejemplo de sus padres que se la enseñaron desde que abrieron los ojos a la razón, juzgándola siempre por ocasión de virtud.[54]

El juicio del obispo de Quito es muy interesante, por dos razones fundamentales: la primera es que los indios que han recibido instrucción y buen cuidado espiritual no pueden gozar de los privilegios que les da la "ignorancia invencible", en todo caso pueden caer en "ignorancia crasa y culpable", pues aunque ignoren pueden preguntar a sus curas; la segunda es aún más interesante pues al introducir el concepto de "ignorancia inculpable" hace una innovación teológica a lo que Corella había anotado, difiere de Murillo Velarde, y con ello logra una adecuación del derecho canónico a las particulares condiciones de los indios que han sido bautizados, y después no han recibido el cuidado espiritual adecuado, propiciando con ello que se llenen de errores y falsedades, ellos no son culpables de esa ignorancia, en todo caso sería la Iglesia que no cumplió con su obligación y con ello sus prelados.

De la Peña Montenegro y Murillo Velarde coinciden con Jaime Corella, quien explica la diferencia entre pecado venial y mortal a partir de la bondad y la maldad de los actos humanos así como de la voluntad y libertad de elección de los hombres. Sobre el asunto, y basándose en San Agustín, Corella señala que:

> 1. Ninguna acción que no sea voluntaria puede ser pecado... Ninguna acción, que no es voluntaria, puede ser meritoria; luego ni tampoco pecaminosa.

54. *Ibidem*, p. 474.

2. No basta solo que la acción sea voluntaria para ser pecado, sino que también ha de ser libre... el consentir es acto libre de la voluntad; luego, sin el consentimiento no hay pecado, no lo habrá sin libertad.
3. No sólo es pecado lo voluntario inmediato, cuales son los actos malos de la voluntad... sino también lo voluntario mediato, o imperado... La razón es clara, porque el que estando obligado a evitar el mal, lo permite, o manda, o consiente, peca...
4. También se halla pecado en lo voluntario expreso, cuando expresamente lo quiere, o ejecuta el mal, y en lo interpretativo... porque no sólo es pecado hacer mal, sino también no evitarlo, cuando se puede, y se debe evitar.
5. En el voluntario directo, o *in se* es cosa llana que hay pecado... [porque el deseo o complacencia del mal prohibido, es pecado] En el voluntario indirecto, *per se*, también es claro que hay pecado... [porque no son pecados los efectos que *per accidens* se siguen, cuando no hay obligación de evitar que los produce]
6. No sólo hay pecado en lo voluntario actual, sino también en lo virtual.[55]

La influencia de Corella en el derecho canónico fue importante, pues, de nueva cuenta, sus conceptos son identificables en el pensamiento que sobre los indios expresó De la Peña Montenegro, quien, por ejemplo, al referirse al tema de la culpa y la piedad entre los indios señala que:

> Digo, pues, que la virtud de la clemencia obliga a todos los que tienen superioridad sobre otros, templando con piedad el rigor de la ley en el castigo; pero con los indios juzgo que obliga con más fuerza: porque sus culpas no tienen tanto de malicia como en otros; mas antes se disminuye por muchas cosas como son la simplicidad, ignorancia, embriaguez, pobreza y ser tan nuevos en la fe que aún no han olvidado

55. Corella, *Summa de la Theologia Moral...*: Primera parte, "Tratado segundo de los pecados", Sección primera "De voluntario y libre", p. 64-65.

> la gentilidad. Y todas estas cosas quitan mucho de la malicia en la culpa y obligan a piedad.[56]

La conclusión a la que llega el manual para curas párrocos es la misma que en otras ocasiones: a los indios no se les puede culpar como al resto de los grupos sociales. En el pensamiento de Corella voluntad, libertad, ignorancia y conciencia del pecado son conceptos clave para determinar el grado de culpabilidad en la comisión de delitos en que incurre un individuo, que, en el caso indiano, se aplica lo mismo para el indio como para el no indio. En otras palabras, el grado de culpabilidad de un individuo que peca depende de la capacidad y voluntad que éste tenga para decidir consciente y libremente cometer tal acto a sabiendas de lo que eso implica. Éste fue el principio privativo que se aplicó en el derecho indiano —canónico y secular— para otorgar a los indios el privilegio de la clemencia al dictar sentencia en la aplicación de penas y castigos. En el caso de los indios, por lo menos hasta mediados del siglo XVIII, la "ignorancia invencible, supina o crasa", de la que se consideraba que los indios eran incapaces de liberarse, fue el factor determinante para dictarles sentencias benevolentes en todo proceso judicial en el que los tales se vieran involucrados. Tal era la lógica que guiaba a la Corona y a la Iglesia como padre y madre amorosos para con sus hijos menores, una vez más el paternalismo.

SUPERSTICIÓN E IDOLATRÍA PARA EL CRISTIANISMO

ante la legislación indiana (secular o canónica) los indios fueron considerados presa de la "ignorancia invencible", pero esto no significó que no fueran procesados por los tribunales eclesiásticos o criminales. Varias son las obras que han historiado estos temas,[57] razón por la que aquí sólo me

56. Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos...*, Tomo I, Libro Primero, Tratado Primero "Si será pecado mortal tratar a los indios con crueldad maltratándolos", sección III, p. 390-391. El subrayado es mío.
57. He dedicado un apartado de la introducción de este trabajo al tema, por ello aquí sólo refiero algunas de las obras que abordan este asunto. Para el caso de los tribunales civiles ver: Borah, *El Juzgado General de Indios*... Para el caso de los tribunales



enfocaré a estudiar la forma en que una falta o pecado cometido por los indios se puede traducir en un crimen, es decir, cómo un pecado deviene en delito y pasa de ser juzgado en un tribunal eclesiástico a otro del fuero judicial común.

Como en muchos otros aspectos de la teología, fue San Agustín de Hipona quien dio el sentido cristiano al concepto de superstición. Él unificó, bajo un único término, prácticas de orden cultual —abusos y desviaciones cometidos durante el proceso ritual, durante el acto de adoración de la divinidad—; con otros excesos y prácticas no cultuales, es decir aquellas que no guardan relación inmediata con la adoración divina y que en ocasiones son costumbres y prácticas que ni siquiera refieren a manifestación sobrenatural alguna —creencia en amuletos, en maleficios, en horóscopos, en agüeros. Asimismo, San Agustín identificó a la idolatría como superstición: "Es superstición todo aquello que los hombres han instituido para hacer y adorar a los ídolos, o para dar culto a una criatura o parte de ella, como si fuera Dios".[58]

El obispo de Hipona adereza otros tres conjuntos de prácticas a la idolatría: la adivinación, los amuletos medicinales y las vanas observancias, mismas cuyo objetivo es la obtención de beneficios concretos y no la adoración o veneración de la divinidad. La diferencia básica entre éstas estriba en el carácter explícitamente cultual de la idolatría, en tanto que las otras tres carecen de ello, a pesar de que, en ocasiones, la adivinación se ha usado dentro de contextos litúrgicos. Son dos los conceptos que, según San Agustín, unifican a estos cuatro elementos: que son vanas pues no pueden

eclesiásticos ver: Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España*..., y "El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta el año de 1630", *Historia mexicana*, v. 203, México, Colmex, 2002. Así como los trabajos de varios autores que se incluyen en Traslosheros y Zaballa (coordinadores), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*...

58. San Agustín, *De doctrina cristiana*, en *Obras de San Agustín*, Madrid, 1965 (Biblioteca de Autores Cristianos), p. 150-151. Véase También Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Argentina, Universidad de Buenos Aires/Miño y Dávila, 2002 (Colección: Ideas en debate. Serie: Historia Moderna), cap. 1, p. 55-62.



producir los efectos que de ellas se esperan, y que para funcionar o cumplir lo que se desea de ellas dependen de un pacto con el demonio. Esto significa que las supersticiones, y con ellas la idolatría, constituyen un desafío a la divinidad. Es una manera de superar los límites humanos, es soberbia. Y es más grave aún porque para lograr sus fines el supersticioso y el idólatra recurren al enemigo supremo de Dios. Solicitar la ayuda del demonio para trascender los límites que Dios le ha puesto al hombre sobre la Tierra es el mayor de los pecados, es un desafío a Dios. El orgullo del soberbio atenta contra el primer mandamiento y por eso, para los cristianos, la necesidad de perseguirlas es crucial e inevitable. Sobre este principio se basó toda persecución cristiana a la superstición y la idolatría.[59]

Santo Tomás de Aquino, en principio, comparte los conceptos de San Agustín sobre la superstición y la idolatría. Localiza a la superstición y la idolatría como parte de los vicios opuestos a la religión, y de esta manera les relaciona con la impiedad y la irreligiosidad. Para Santo Tomás, algunos de los vicios opuestos a la religión coinciden con ella en la medida que ofrecen también actividad cultual, en tanto que otros desprecian cualquier tipo de culto a la divinidad. En este sentido construye dos categorías: la superstición es vicio que se vale del culto, en tanto que los actos que rechazan éste son la irreligiosidad. La religión es el justo medio, al que la superstición se opone por exceso.[60] Al afirmar que los vicios que se oponen a la religión son el exceso de ésta, Santo Tomás abrió el camino para ampliar la clasificación de las supersticiones cultuales, hasta incluir un nuevo gru-

59. *Ibidem*, p. 150-160.
60. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, trad. y anotaciones por Francisco Barbado Viejo, introd. Santiago Ramírez, Madrid, 1959 (Biblioteca de Autores Cristianos), *Secunda secundae, Quaestio* 2, artículo 2, p. 222- 227. Ver también: Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus*..., cap. 1, p. 65-72. Sin duda la amplia obra de Mauricio Beuchot es una buena guía para adentrarse en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino: Mauricio Beuchot, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1992 (Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas, 20); y Mauricio Beuchot, *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás: Líneas generales del pensamiento socio-político de Santo Tomás de Aquino*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1989.



po de prácticas no tratadas por San Agustín: las supersticiones que ofrecen culto indebido al verdadero Dios.

La clasificación de Santo Tomás mantiene el elemento demoniaco que ya San Agustín y otros pensadores habían externado y lo profundiza. Para San Agustín, el pacto con el demonio es lo que unifica la superstición, pero ese pacto es expreso, es decir, se implora de forma explícita la participación del demonio. Santo Tomás señala que también existe otro tipo de pacto, que es tácito, secreto e implícito. El pacto tácito es aquel por el cual el hombre no tiene la intención expresa de invocar la ayuda del demonio, pero comete acciones que favorecen la intervención de éste en manera secreta. En otras palabras, las supersticiones no cultuales son prácticas vanas desprovistas de causalidad natural y sobrenatural, y que por lo tanto su efectividad sólo se explica a través de la intervención demoníaca. La práctica de actos naturales que producen efectos sobrenaturales es necesariamente resultado de la acción demoníaca y es, por lo tanto, una connivencia con el diablo que produce confusión, induce al pecado y a la soberbia. Esa es la esencia de la superstición.

Las ideas de San Agustín sobre la superstición fueron la base de la tradición cristiana sobre el tema, tradición que tendría en Santo Tomás a uno de sus grandes exponentes pues diferenció entre superstición perniciosa y superstición superflua, ambas como resultado de un culto indebido al Dios verdadero, pero la primera, es decir, la perniciosa, como culto falso y dañoso, es decir voluntariamente distorsionado; en tanto que la segunda es un culto erróneo por exceso o ignorancia. El complemento de esta clasificación son las supersticiones que ofrecen culto de Dios a quien no lo es, es decir a cualquier criatura, lo que abre el camino para varias desviaciones. La primera forma de ellas es la idolatría, que consiste en venerar a la criatura con las formas propias y exclusivas de adorar a Dios; la segunda es recibir de la criatura —en particular de los demonios— enseñanzas sobrenaturales mediante pacto tácito o expreso, tal es el caso de la adivinación; la tercera forma es la de observar como regla de vida una conducta dictada por los demonios, es decir, practicar costumbres y acciones cotidianas de origen demoniaco.



Tomás de Aquino estableció el modelo cristiano de superstición que prevaleció durante la época de transición entre la Edad Media y el Mundo Moderno y a dicho autor recurrieron todos los demás que tocaron el tema; él, junto con San Agustín, constituyen el núcleo principal del pensamiento cristiano sobre la superstición y la idolatría. El resto de los autores han abundado en uno u otro aspecto del tema, pero sobre todo han llevado el asunto del plano teológico o filosófico al mundo de lo ético y del derecho y han actualizado, en sus respectivos momentos, dichas ideas para ajustarlas a su contemporaneidad. Fue el jesuita español Francisco Suárez quien trasladó al pensamiento barroco la propuesta cristiana de superstición.[61] La importancia de la obra de Suárez para el tema específico del que este trabajo se ocupa, estriba en que su obra fue uno de los principales abrevaderos de los autores que definirían el proceder de la Iglesia americana en la persecución de desviaciones o heterodoxias en Indias, en especial para el caso de la población indígena.[62] Uno de los puntos clave de esta interpretación del barroco español sobre la superstición radica en que el pacto con el demonio pasó a ser elemento central del discurso. Por ello, las religiones indígenas se demonizaron y los indios fueron considerados presa del demonio, quien valiéndose de la ignorancia de los naturales los dominó y sometió. Así, Suárez reconoció y diferenció dos tipos de pacto diabólico: el pacto tácito y el pacto expreso.

Las ideas de Suárez sobre el pacto diabólico trascenderán e impregnarán el derecho canónico de las Indias y no es difícil reconocer su influencia en el *Manual de derecho canónico* de Murillo Velarde:

> En todas estas especies de supersticiones, cuantas veces interviene un pacto explícito con el demonio, por el que éste es invocado expresamente, como es del todo ilícito tener comercio con el enemigo jurado

61. Francisco Suárez, *De religione*, en *Opera Omnia*, París, Apud Ludovicum Vives, 1856-1878, v. X, 1859.
62. Ejemplos de ello son las obras que he venido refiriendo a lo largo de este trabajo. Véase Juan de Solórzano y Pereyra, Alonso de la Peña Montenegro o Pedro Murillo Velarde, por mencionar los más importantes.



> de Dios, se comete, sin duda, un pecado grave, más aún, de por sí, también es pecado grave cuantas veces interviene un pacto implícito, suele, sin embargo, excusarse por la simplicidad, o por la ignorancia, no crasa, ni afectada de los que hacen esto, o también, porque no creen firmemente en estas cosas, sino sólo con cierto temor y sospecha del suceso futuro y, hacen esto, sólo por cierta vana curiosidad, Sánchez en Decal. L. 2. cap. 38., y, todo pacto explícito, e implícito, de cualquier modo que se haga, está prohibido en el Edicto General de la Inquisición, desde el n.8: O si han invocado al demonio, ó tenido con él un pacto tácito ó expreso, ó que hayan sido Brujos, ó Brujas, ó mezclado cosas Sagradas con Profanas. O si han sido Astrólogos judiciarios, adivinos, ó supersticiosos, ó si para adivinar, u otro efecto han consultado, ó preguntado, ó si han usado el Arte Mágica, hechizos, encantamientos, agüeros, sueños, rayas de las manos, cercos, brujerías, caracteres, suertes con habas, trigo, maíz, ó otras semillas, ó con naipes, dados, monedas, ó sortijas, etc.[63]

Como resulta fácil apreciar, las categorías señaladas por Murillo Velarde aparecen en la clasificación de Suárez y el mismo Murillo cita a Suárez como su fuente. El mismo caso encontramos con De la Peña Montenegro:

> Con ellos debe tener mucho cuidado el cura para sacarles los instrumentos de sus hechizos, que de ordinario son pedazos de soga de los ahorcados y sus muelas o dientes, o de otros animales; figuras de ovejas hechas de diferentes cosas; cabellos, uñas, sapos vivos y muertos, color que ellos llaman mandur, cabezas de animalejos y plumas de pájaros y gran diferencia de raíces; y sobre todo coca y espingo, y en ollas sapos, arañas y culebras que sustentan vivas. A estos acuden muchos, unos a pedir salud, hierbas para ser queridos y estimados o para matar a quien aborrecen. Y para todo dan remedios diabólicos

63. Murillo Velarde, *Manual de derecho canónico*...: Libro Quinto, Título XXI "De los sortilegios", párrafo 256. El subrayado es mío.





que tienen aparejados en la confección de sus hierbas, raíces, y sabandijas a y piedras, y las traen consigo los consultores haciendo grande estimación de lo que les dieron. Y a estos tales no hay que absolverlos hasta que traigan las hierbas y hechizos que les han dado.

4. También sea diligente en averiguar las que hicieron por orden y mandato de los hechiceros: porque algunas veces, para que hable por arte del demonio alguna estatua o pájaro o figura o que las culebras que tienen vivas les salgan a lamer el cuerpo, las desnudan, y tienen pacto con los mismos hechiceros o con el demonio, el cual, antes de dar sus respuestas, les hace apostatar, renunciando a la fe que recibieron, o admitir algún error contra la fe, atribuyendo divinidad al demonio, idolatrando con ofrecerle sacrificios de coca, maíz, conchas del mar, cuyes, chaquiras y otras cosas. También les pregunten si han quitado la vida a algunos o causándoles algún grave daño. Porque siendo esto contra justicia, estarán obligados a restituir. Y de estos hay muchos que atravesando con espinas estatuas hechas en nombre y representación de quien aborrecen, con ciertas palabras los matan.[64]

Es interesante constatar que al adecuar el principio de la superstición al derecho canónico indiano, y seguramente pensando en los indios, Murillo señala que la superstición: "suele, sin embargo, excusarse por la simplicidad, o por la ignorancia, no crasa, ni afectada de los que hacen esto, o también, porque no creen firmemente en estas cosas, sino sólo con cierto temor y sospecha del suceso futuro y, hacen esto, sólo por cierta vana curiosidad".[65]

Pero Suárez no para ahí, pues abunda en describir las muchas posibilidades que el demonio tiene y ejerce para lograr seducir al hombre. Después de su obra, ninguna actividad adivinatoria, en cualquiera de sus tipos,

64. Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*...: Libro Segundo, Tratado Quinto "De los hechiceros", Sección I "De los hechiceros en común", párrafo 1, p. 487-488.
65. Murillo Velarde, *Manual de derecho canónico*..., Libro Quinto, Título XXI "De los sortilegios", párrafo 256.



escapará de ser considerada influencia diabólica.[66] La certificación de los milagros se convirtió en patrimonio exclusivo de la Iglesia que de esta manera selló los caminos para ser ella la única con capacidad de atesorarlos y capitalizarlos, y al mismo tiempo propició que todos aquellos que actuaran con lo sobrenatural fuera de los márgenes establecidos y controlados por ella fueran considerados pactantes con el demonio. De esta manera la Iglesia católica podaba de nueva cuenta el arbusto de la ortodoxia, dejando claramente fuera lo que consideraba cizaña que había que exterminar por perniciosa, la heterodoxia. Mismos conceptos de orden-licitud/desorden-ilicitud, que se flexibilizaron, pero no dejaron de ser tales, cuando de los indios americanos, miserables, neófitos y rudos se trataba.

De esta forma la superstición se identificó con el demonio, y a partir del siglo XVI, situación que se acrecentó a lo largo del siglo XVII, todos los catecismos y manuales católicos ponían especial cuidado en señalar lo peligroso de la superstición, la idolatría y de su prima hermana, la apostasía. Todas ellas eran atentados contra el primer mandamiento, el más importante de todos los del Decálogo: "No tendrás otros dioses frente a mi", según el texto del Éxodo; "Amarás a Dios ante todas las cosas", de acuerdo con la reformulación evangélica. Estas mismas ideas fueron reproducidas por el manual de párrocos de indios de mayor influencia en la América colonial hispana, *El itinerario para párrocos de indios* de Alonso de la Peña Montenegro, para quien existían tres tipos de superstición: idolatría, hechicería y fe en los sueños: "En este tratado hemos de mover algunas dudas acerca de la idolatría, y en los dos siguientes hemos de tratar de las hechicerías y vana observancia de los que creen en sueños".[67] Lo mismo sucederá con los manuales de extirpación de idolatrías en la Nueva España.[68]

66. Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus*…, cap. 1 "El modelo cristiano de superstición", p. 73.
67. Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*…, Libro Segundo, Tratado Cuarto "De la idolatría", p. 457.
68. Ver Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías*…; Serna, *Manual de ministros de indios*…; Ponce, *Tratado de los dioses y ritos*…; Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*…; y Sánchez de Aguilar, *Informe contra las adoraciones*…



Desde San Agustín, y aún antes, las religiones paganas habían sido demonizadas equiparando sus ídolos a demonios, de ahí que la interpretación del primer mandamiento pusiera al mismo nivel ídolos y demonios. Toda idolatría era un atentado contra el primer mandamiento, era el más grave de los pecados, pues equivale a traición y deslealtad. La idolatría resulta una falta especialmente grave si, como sucede con el cristianismo, el concepto de Dios tiene una faceta antropomorfa, pues la idolatría se interpreta dentro de un sistema de relaciones personales, pecado análogo al que comete una persona con respecto a otra, y cuando se trata de un Dios exclusivo y excluyente la idolatría equivale a adulterio.[69]

Este tema se vuelve aún más sensible si consideramos que en ciertos sistemas políticos, como el del Imperio español en los siglos XVI y XVIII, la autoridad se expresaba como ambas majestades, es decir, como rey e Iglesia, pero la legitimidad de ambas instancias devenía de Dios. En ese sentido, la idolatría era aún más peligrosa pues se equiparaba también a la disidencia política.[70] En ese sentido era un atentado contra el orden divino y el orden político y era por eso el más subversivo y peligroso de todos los pecados. Volveré un poco más adelante sobre este punto pues es clave para entender el proceso penal de la idolatría.

Las supersticiones y sus variantes —culto falso contra el Dios verdadero, idolatría, adivinación, falsas observancias— pasaron a integrar el grupo de los más abominables pecados que ofendían la majestad de Dios y la majestad real. De ahí que también se les considerara pecados de "fuero mixto", tema que se abordará al final de este capítulo. El reto para la Iglesia de Indias era encontrar la manera de mantenerse vigilante y severa ante estas faltas sin contradecir los principios reales de cuidado y consideración misericordiosa con los indios. En otras palabras, encontrar la manera de ser flexible con los indios que cometieran actos de naturaleza

69. Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona, Gedisa, 2003 (Filosofía/Religión. Serie CLA.DE.MA. Historia de la religión): cap. 1 "Idolatría y traición", p. 23-56.
70. *Ibidem,* cap. 8 "Idolatría y autoridad política", p. 269-294.



supersticiosa o idolátrica sin claudicar a sus principios de ortodoxia, ni contravenir los deseos del rey.

Francisco de Suárez no sólo resalta la gravedad y peligrosidad de la idolatría como el mayor de los pecados sino que además, proyecta la clasificación de superstición perniciosa y superflua a ésta. Para Suárez, la idolatría, como superstición que es, puede ser de dos tipos: expresa o tácita. El primer tipo, es decir, la expresa, se comete aunque no haya una comunicación explícita, es decir de forma indirecta o a través de algún acto, gesto u objeto sino a través de un pacto que conlleva esa acción, objeto u acto; y la otra, la tácita, es producto de una comunicación expresa, tácita o implícita con los demonios para lograr un conocimiento sobrenatural, como la adivinación, y también, a través de los mismos métodos de comunicación expresa, tácita o implícita con el demonio, busca alcanzar sus fines mediante la realización de actos mágicos. Suárez da un paso adelante a lo propuesto por Santo Tomás en lo que corresponde a la participación del demonio en todo acto supersticioso, sea éste cultual o no.

Como es natural, este tema fue también muy sensible en las Indias, quizás fue el más importante de todos cuantos tocaban a los indios. Así De la Peña Montenegro lo define en estos términos al referirse a los hechiceros:

> De esta gente perjudicial hay muchos en todo este Nuevo Mundo, que comúnmente son indios viejos... Y de estos, hay unos que son verdaderamente hechiceros, que por pacto expreso que inmediatamente hacen con el demonio o mediante otros ministros, tienen pacto implícito con él y obran cosas extraordinarias. Otros hay embusteros que, sin saber cosa, prometen maravillas, dando a entender que conocen a los enfermos, que sus achaques son porque están hechizados de sus enemigos y que ellos saben la contrahierba y, cogiendo las primeras que topan, las aplican, y hacen otros embustes sin fundamento a fin de ganar para pasar la vida.[71]

71. Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*..., Libro Segundo, Tratado Quinto "De los hechiceros", Sección I "De los hechiceros en común", párrafo 1, p. 487. El subrayado es mío.





Esta misma idea se expresa en el *Manual de derecho canónico* de Murillo Velarde cuando habla de la adivinación, a la que sitúa como parte de la idolatría:

> Adivinación (así llamada, como emulación de la divinidad... ahí: Adivinanza tanto quiere decir, como querer tomar el poder de Dios para saber las cosas que están por venir; porque los que la ejercen simulan que están llenos de la divinidad y, por lo mismo se llamaban adivinos) es manifestar cosas contingentes ocultas libremente futuras, o de otra manera desconocidas, por un pacto con el demonio, o explícito, por el que, v.gr., se invoca expresamente al demonio, o implícito, como cuando se utiliza algún signo para el conocimiento de las cosas ocultas, que es vano de por sí y no tiene con las cosas ocultas ninguna conexión natural, o virtud para tales efectos, ni sobrenatural, por voluntad y revelación de Dios, o por disposición u oraciones de la iglesia.[72]

Según se aprecia de lo anterior, el derecho canónico de Indias encontró en el derecho canónico común de Europa las bases para adecuarse a la realidad americana sin violentarse. En realidad, las adaptaciones más notables son las que se hicieron con relación a la población indígena, pero éstas modificaciones nunca cambiaron el sentido del derecho canónico común, sólo explotaron las vetas que éste les permitía para ajustarse a una población con las características de la indígena.

Siguiendo a Suárez, De la Peña Montenegro identifica las diferentes formas en que la superstición y la idolatría se manifiestan entre los que llama hechiceros, a los cuales además previene a los curas para que les persigan y eviten que propalen sus falsedades entre los demás:

La definición teológica-filosófica sobre superstición e idolatría fue el primer y necesario paso para que desde finales de la Alta Edad Media se iniciara a construir una definición ético-moral de superstición, con lo cual se completa el tránsito para la construcción de ambos pecados en delito.

72. Murillo Velarde, *Manual de derecho canónico...,* Libro Quinto, Título XXI "De los sortilegios", párrafo 252. El subrayado es mío.

Este nuevo escalón situaba a la superstición con toda su complejidad dentro del conjunto de faltas y pecados combatidos por el cristianismo.

Lo más interesante de esta adecuación fue que, dentro de la tradición medieval de los siete pecados capitales, el diablo era concebido como el "Anticristo" es decir como la inversión de Cristo, quien predicaba exactamente al contrario de Cristo; es decir, enseñaba a odiar en lugar de amar. Bajo el nuevo esquema basado no en el pecado sino en el Decálogo, el demonio se convirtió en el adversario del Dios Paterno, el mismo Dios de la antigua tradición veterotestamentaria. De esta forma, las supersticiones con todas sus variantes —culto falso contra el Dios verdadero, idolatría, adivinación, falsas observancias— se convirtió en el más abominable y horrendo pecado pues ofendía la majestad de Dios. Los manuales antisupersticiosos que se produjeron en España y su mundo entre los siglos XV y la primera parte del XVIII tomaron esta idea. Tal es el caso de Pedro Ciruelo, teólogo renacentista, en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerias*.[73] Para Ciruelo hay mandamientos más perfectos que otros y por ello no todos los mandamientos son iguales ni obligan de igual manera: los más perfectos son de mayor obligación que los menores.

Para Ciruelo hay dos reglas para reconocer la mayor importancia de una mandamiento sobre otro: "La primera es por la orden en que ellos van escritos que los que se ponen primero son los más principales [...] La otra manera es por las virtudes de que los mandamientos habla, y por los vicios y pecados que vedan". De ella se desprende que el primer mandamiento es el más importante de todos, pues no sólo se trata de que encabeza la lista sino que la virtud por él defendida es la más encomiable, la virtud de religión: "[...] y por consiguiente el pecado que contra esta virtud se comete es el mayor de los vicios morales, que es quebrantar el voto que se hizo en el baptismo delante de Dios y de la Iglesia Católica. Estos son los pecados de las supersticiones y hechicerías."[74] El mismo Ciruelo va más allá, convirtiendo el pecado de superstición en una falta de *lesa* divinidad, *lesa*

73. Pedro Ciruelo, *Tratado de las supersticiones*, Puebla, BUAP, 1986.
74. *Ibidem*.




religión, y *lesa* majestad, y al supersticioso en idólatra, apóstata y sirviente del demonio:

> ya esta dicho [...] que cualquier hombre que tiene pacto o concierto de amistad con el diablo peca grandíssimamente, porque quebranta el primero mandamiento. Y peca contra Dios por pecado de traición, y es crimen de *lesa magestatis*, viene también contra el voto de religión que hizo en el bautismo, y es cristiano apóstata y idólatra, que hace servicio al diablo enemigo de Dios.[75]

Ciruelo estableció un triple orden de causalidades de las cosas: el primero es el orden de lo sobrenatural, de la gracia y del milagro; el segundo es el orden de la naturaleza; y el tercero, que después sería llamado preternatural, es el de los ángeles buenos y malos. Estos tres órdenes dan origen a las cosas del mundo. El orden natural y el de los ángeles son cercanos pues los espíritus puros son seres creados, al igual que los hombres y los animales; sin embargo, el tercer orden conserva un aspecto extraordinario que lo separa del orden natural, en tanto que el primero está totalmente ajeno a lo natural. De ello se desprende que las cosas naturales producen ciertos resultados, pero cuando los resultados no corresponden a lo natural sólo pueden tener su origen en cualquiera de los otros dos órdenes.

Ciruelo abrió la puerta a la grave penalización de la superstición y la idolatría. Con el pacto tácito entre el demonio y el supersticioso idólatra se facilitó la identificación entre estos delitos y el de herejía. Situación que había sido reconocida de la misma manera por el inquisidor catalán Nicolau Eimeric desde el último cuarto del siglo XIV.[76] La obra de Eimeric fue reeditada en España por Francisco de la Peña en el siglo XVI y de ahí en adelante se convirtió en un manual de la Inquisición española. Según esta obra los sortilegios se realizan mediante invocación expresa del diablo, lo que implica culto de "latría" o, en todo caso, de "dulía", por ello el que

75. *Ibidem*.
76. Nicolau Eimeric, *El manual de los inquisidores*, trad. del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins, trad. al español de Francisco Martín, Barcelona, Muchnik, 1983.



practica sortilegio debe ser tratado como hereje. Y sobre las supersticiones no cultuales en las que el pacto diabólico no es evidente se les puede reconocer si el invocador esperaba algo del diablo que sobrepasase las perfecciones propias de la naturaleza del invocado (conocer el futuro, resucitar muertos, prolongar la vida, forzar el libre arbitrio). En cualquiera de estos casos el supersticioso, al invocar al diablo, le convierte en Deidad, por lo que se convierte en hereje, extendiendo así el concepto original de herejía que implicaba una desviación intelectual que llevaba a una defensa consciente y pertinaz de una interpretación contraria a los dogmas de fe.[77]

Estas mismas ideas pasarán a los párrocos de Nueva España a través de las lecturas que se usaban comúnmente en su preparación intelectual. Así, no resulta extraño notar las enormes coincidencias entre lo aquí señalado y lo que Murillo Velarde expresaba en su *Curso de derecho canónico hispano e indiano*,[78] o, con las salvedades del caso tratándose de los privilegios de que gozaban los indios, en el *Itinerario para párrocos de indios* de De la Peña Montenegro.[79] Éste, definió la idolatría en los siguientes términos:

> La idolatría se dice así a verbo *idolum* [de la palabra *idolumd*, que es lo mismo que una efigie de cualquiera falsa deidad] por lo cual se distingue de la efigie del verdadero Dios y de todos los santos; que estas jamás se dicen ni las llaman los sagrados escritores ídolos. Definese así: *Idolatria est peccatum quo honor vel cultus Deo debitus tribuitur creaturae* [La idolatría es el pecado por el cual se da a la criatura el honor o el culto debido a Dios]. Ita Divus... Y es de saber que, para que el culto que el hombre da a la criatura siendo solo debido a Dios, tenga razón de idolatría, es necesario que conozca que aquella reverencia y culto que da a la criatura, solo se debe a Dios,

77. Ver Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico*..., Libro Quinto, Título VII "Acerca de los herejes".
78. *Ibidem*: Libro Quinto, Título VII "Acerca de los herejes"; y Título XXI "De los sortilegios".
79. Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*...: Libro segundo: *De la naturaleza y costumbres de los indios*, Tratados Cuarto "De la idolatría", Quinto "De los hechiceros", Sexto "De los sueños".



ora este conocimiento sea expreso o tácito, como aquel que, conociendo que es malo murmurar, murmura con otros. Y asimismo se requiere que el acto externo con que reverencia y da culto a la criatura, se ordene a explicar la opinión y concepto que tiene de que aquel ídolo que reverencia es deidad.[80]

Desde la Edad Media en los países católicos de Europa Occidental se comenzó a perfilar una doble legislación que se enfocaba a regular el cuidado de las prácticas religiosas y que, aunque vinculados por la materia común, obedecían a dos tipos diferentes de potestad: la eclesiástica y la secular. La razón por la que era necesario regular el comportamiento religioso era que se debía cuidar que dichas prácticas no ofendieran a Dios, considerado como la fuente original de la que emanaba cualquier tipo de poder ejercido por los hombres.

Tanto el derecho canónico como el civil comenzaron a establecer clasificaciones y penalidades a las faltas en materia de fe. La Iglesia controló las conductas y las prácticas de los creyentes con un sistema penitencial que funcionaba por la confesión, la penitencia y la absolución; aunque su poder, al estar ligado con la Monarquía y tener carácter de religión obligatoria, aumentó al grado de que en el siglo XIII tuvo la fuerza para crear una institución especializada en la persecución de desviaciones y herejías: la Inquisición. Gracias a su estrecha liga con el poder secular, la Iglesia tuvo la oportunidad de señalar la pena de muerte a los herejes —en particular a los albigenses— pues se consideraba que sus prácticas atentaban contra la unidad de la Iglesia, de la cristiandad entera y de la monarquía. Así, las primeras bulas condenatorias contra la heterodoxia religiosa fueron expedidas de manera conjunta entre Iglesia y Estado.[81] En 1398 la magia fue declarada práctica herética por la Facul-

80. *Ibidem*..., Libro segundo: *De la naturaleza y costumbres de los indios*, Tratado Cuarto “De la idolatría”, prólogo, párrafo 4.
81. Algunas de ellas fueron la del papa Alejandro IV donde señalaba que los inquisidores sólo se ocuparían de aquellos casos de herejía en que se practicara adivinación mediante pacto diabólico en 1258; luego la del papa Juan XIII (*Super illius specula*)



tad de Teología de París, con lo cual se reforzaba la importancia que la Inquisición empezaba a tomar en el contexto del control de las heterodoxias religiosas en Europa occidental.[82]

Para el siglo XIV, la Facultad de Teología de París retomó los principios establecidos por San Agustín y Santo Tomás para concluir que existe la superstición cultual y la no cultual. Sobre la cultual indica que se puede dar como un culto indebido a Dios, lo que deriva en un culto falso o bien en culto superfluo; cuya otra posibilidad es el culto al dios falso lo que equivale a la idolatría. En cuanto corresponde a la superstición no cultual, indica que todo depende de sus finalidades que pueden ser adivinación, magia o vanas observancias. Esta clasificación será trascendente pues influiría en los autores que se ocuparán en la definición del asunto en términos jurídico-teológicos en fechas posteriores.

Para mediados del siglo XV, la Iglesia estableció la idea de que toda práctica mágica era herética y por lo tanto debía ser perseguida y exterminada ya que era un atentado contra Dios, contra la Iglesia y contra el reino. En 1478 se creó la Inquisición española,[83] ya que los Reyes Católicos, frente al problema de vigilar a moros y judíos conversos y ante la presencia de múltiples grupos que se rehusaban a aceptar la religión católica en diferentes partes de sus reinos, dieron fuerte impulso a la institución que cobró amplia relevancia, no sólo en la persecución de los referidos, sino también de aquellos que practicaban cualquier tipo de adivinación o magia, en especial las brujas.[84] De esta forma, la Inquisición

que era para autorizar a los inquisidores la persecución de la nigromancia; luego, en 1451, el papa Nicolás V expidió una bula dirigida al inquisidor general de Francia en la que decretaba que todo tipo de adivinación, aunque no intermediara maleficio alguno, debía ser perseguido.

82. Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus*..., cap. 1 "El modelo cristiano de superstición", p. 37-133.
83. El 1 de noviembre de 1478, mediante bula del papa Sixto IV, se creó la Inquisición española, Henry Arthur Francis Kamen, *La inquisición española*, trad. de Gabriela Zayas, México, Grijalbo, 1990.
84. Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, 12 ed., Madrid, Alianza, 1995 (El libro de Bolsillo. Sección: Humanidades, 12).



y la Iglesia españolas sentaron las bases de la ortodoxia católica en cuanto a prácticas y creencias religiosas durante los siglos XV y XVI, construyendo así un modelo católico de superstición[85] que pasaría a América y que estaría vigente en Nueva España, por lo menos durante los primeros años, hasta que se instaló definitivamente el Tribunal de Santo Oficio de la Inquisición en 1571, cuando la jurisdicción plena en materia de indígenas recayó sólo en manos del obispo.

En este marco de ortodoxia católica las principales persecuciones se daban contra los apóstatas (los bautizados que renegaban de la fe cristiana y retornaban a sus prácticas y rituales de antaño), los magos, brujos y hechiceros (que manipulaban objetos de la naturaleza con o sin pacto diabólico), los adivinos, intérpretes de sueños y curanderos (quienes recurrían a artes mágicas o a engaños), y los idólatras (quienes rendían culto a un ídolo o falso Dios, o bien los que supersticiosamente rendían a Dios un culto inadecuado). Estas modalidades fueron estudiadas por Martín del Río en su célebre tratado sobre la magia,[86] obra que, junto con el en el tratado sobre brujería de Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger,[87] se convertirían en referencia obligada sobre el tema para cualquier inquisidor o perseguidor de heterodoxias.

Del Río, a partir de los tres órdenes de Ciruelo —sobrenatural, natural y preternatural—, y de la necesidad del pacto diabólico aconsejaba que la forma de identificar la superstición era identificar la naturaleza que producía los hechos y así señaló que las causas podían ser natural, milagrosa y artificial. La clasificación de Del Río sólo aplicó parcialmente en el caso de los indios americanos, pues, como hemos señalado, su condición de miserables y rudos les otorgó un estatus jurídico diferente al resto de los individuos que estaban bajo jurisdicción inquisitorial. El asunto de la persecución

85. Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus*...: cap. 1 “El modelo cristiano de superstición”, p. 37-133.
86. Martín del Río, *Disquisitionum magicarum libri sex,* 3 v., [Mainz], Prodit ex Archiepiscopatus Moguntinensis officina Vrsellana, Iacobi König [impresor], 1606.
87. Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *The malleus maleficarum: el martillo de los brujos*, trad. de Edgardo D’Elio, Madrid/México, Reditar Libros, 2006.

de idolatrías era una de las grandes preocupaciones de la Iglesia novohispana, de ello se desprende la importancia de estudiar el marco regulatorio que guiaba su actuar y su pensar. Además de todas las particularidades teológicas, morales, filosóficas, políticas o económicas que rodearon y guiaron el proceder de cada obispo, según sus tiempos y espacios específicos, es necesario considerar que sus acciones fueron reguladas por el derecho canónico y las disposiciones conciliares ecuménicas. Complementariamente estaba el marco legal hispano para las Indias, según el cual el rey era patrono, vicario de la Iglesia y representante del Papa para cuidar de la Iglesia Indiana, por lo que estaba facultado para ordenar y disponer en materia eclesial, siempre y cuando no atentara contra la inmunidad eclesiástica y el dogma católico. Por último, debe considerarse la legislación local cuya principal expresión eran las disposiciones conciliares provinciales.

En los siglos XVI y XVII y tomando como base a San Agustín y Santo Tomás, idolatría y superstición estaban fundidas como parte de un mismo asunto, así lo pensaron Pedro Ciruelo y, en especial, Francisco Suárez, entre otros. Al mismo tiempo estas desviaciones se asociaron con determinadas prácticas comunes entre los indios coloniales como borracheras, bailes y rituales mortuorios; así lo vieron José de Acosta, Pablo de Arriaga y Ruiz de Alarcón, entre varios más. Esta identificación entre costumbres indígenas y ritualidad desviada fueron indicativo de que en la religiosidad indígena no sólo había "ignorancia invencible" sino verdadera inspiración demoníaca, a través de la cual la idolatría ya no sólo era producto de la ignorancia, sino del engaño del diablo. Fue un proceso de demonización y devaluación de las religiones indígenas, percibidas como idolátricas

Este es el contexto que, en el siglo XVII, abrió paso a las campañas de extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima así como a la elaboración de manuales de extirpación de idolatrías en Nueva España y Perú. En general se consideraba que la evangelización llevada a cabo hasta entonces no había sido suficiente o no había sido lo profunda que se deseaba, pues los indios reiteradamente retornaban a sus antiguas prácticas de forma clandestina. Así surge la imagen del idólatra hechicero, quienes fueron considerados doblemente dañinos porque no se restringían a practicar sus cultos maléficos en privado, sino que pugnaban por atraer a los demás



indios a su esfera. A estos individuos, seguramente los herederos del antiguo sacerdocio indígena anterior a la conquista, la Iglesia católica les empezó a llamar dogmatizadores:

> Porque conviene para servicio de Dios nuestro Señor, y bien espiritual de los indios, que sean apartados de sus pueblos los falsos sacerdotes de ídolos y hechiceros y esta prevenido por el Concilio celebrado en la Ciudad de Lima... en el año de mil y quinientos ochenta y tres, por el daño e impedimento que causan a la conversión de los naturales, rogamos y encargamos a los prelados de nuestras Indias, que aparten de la comunicación de los naturales a estos supersticiosos idólatras y no los consientan vivir en unos mismos pueblos con los indios, castigándolos conforme a derecho.[88]

La solución, además de la proscripción y persecución de estos dogmatizadores, fue separarlos de los indios y evitar que su ejemplo se extendiera. Por ello se propusieron encerrarlos en conventos o en lugares en los que pudieran ser vigilados y corregidos, pero sobre todo donde estuvieran fuera de propagar su mal ejemplo al resto de los naturales:

> Rogamos y encargamos a los prelados de nuestras Indias, que procuren por buenos y eficaces medios, apartar de entre los indios y sus poblaciones y reducciones y enseñan la idolatría y los repartan en conventos de religiosos, donde sean instruidos en nuestra santa fe católica y sirvan atenta su edad, de forma que no se pierdan estas almas. Y mandamos a nuestros virreyes y gobernadores, que les den todo el favor y ayuda que hubieren menester, para que cesen los inconvenientes que de lo contrario pueden resultar.[89]

88. *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias...*, *Recopilación de Leyes de Indias...*, Libro I, Título I “De la Santa Fe Católica”, Ley VIII. “Que los indios sean apartados de sus falsos sacerdotes idolatras”, [Expedida por Don Felipe Tercero en Madrid a 8 de octubre de 1607].
89. *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias...*, *Recopilación de Leyes de Indias...*, Libro I, Título I “De la Santa Fe Católica”, Ley IX. “Que los indios dogmatizadores



Como sabemos, sólo durante la etapa de la Inquisición episcopal, a cargo del primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, se aplicó trato de herejes a los indios. Después de la quema del indio principal de Texcoco ningún indio fue quemado por hereje en Nueva España.[90] Desde 1575 los obispos fueron responsables sobre el cuidado de los indios en materia de fe:

> Por estar prohibido a los inquisidores apostólicos el proceder contra indios, compete su castigo a los ordinarios eclesiásticos, y deben ser obedecidos, y cumplidos sus mandamientos: y contra los hechizos, y usan de otros maleficios, procederán nuestras justicias reales.[91]

Esta real cédula establecía no sólo que la jurisdicción sobre los indios recaía en los obispos, sino que en el caso de los hechizos y maleficios las justicias reales debían proceder, es decir que los obispos debían auxiliarse de las justicias reales para castigar a los indios. Esta disposición debe ser entendida en relación a otra anterior:

> Mandamos a los virreyes, audiencias, gobernadores, corregidores, alcaldes mayores y otras cualesquier justicias, que en todos los reos, que los inquisidores ejerciendo su oficio, relajaren al brazo seglar, ejecuten

---

sean reducidos y puestos en conventos". [Expedida por Don Felipe tercero en Lorca, a 16 de agosto de 1614].

90. Según Robles un lunes de marzo de 1670, a las cuatro de la tarde, "quemaron en el tianguis de San Juan a D. Juan de la Cruz, indio del barrio de la Lagunilla, por el pecado nefando". Sin emgaro no ha sido posible corroborar esta dudosa afirmación con ninguna otra fuente, lo que me lleva a creer que pudo tratarse de un error del autor. Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables* (1665-1703), ed. y pról. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946 (Colección de Escritores Mexicanos: 30-32), v. I, p. 78.

91. *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, México, Porrúa/ELD, 1987, Libro Sexto. De los indios. Titulo Primero. De los Indios. Ley XXV: "Que los Ordinarios Eclesiásticos conozcan en causas de fe contra indios, y en hechizos, y maleficios las justicias reales", [Expedida por Don Felipe Segundo a 23 de febrero de 1575].




> las penas impuestas por derecho, siendo condenados, relapsos y convencidos de herejía y apostasía.[92]

El ataque a la idolatría de los indios no sólo se limitaba a perseguir y encerrar en conventos a los dogmatizadores, el primer y definitivo paso fue la destrucción de sus santuarios y templos:

> Ordenamos y mandamos a nuestros virreyes, audiencias y gobernadores [...] que en todas aquellas provincias hagan derribar y derriben, quitar y quiten los ídolos, ares y adoratorios de la gentilidad, y sus sacrificios, y prohíban expresamente con graves penas a los indios idolatrar y comer carne humana, aunque sea de los prisioneros y muertos en guerra y hacer otras abominaciones contra nuestra santa fe católica, y toda razón natural y haciendo lo contrario los castiguen con mucho rigor.[93]

La extirpación de las idolatrías era tarea de ambas majestades, por eso tanto las autoridades reales como las eclesiásticas entendían y participaban de ello. Si bien las labores que implicaban uso de la fuerza eran responsabilidad de las autoridades civiles, las tareas de predicación y enseñanza del dogma eran responsabilidad de la Iglesia, en particular de los prelados y sus clérigos. Es decir, que los obispos tenían la facultad que se les había concedido a los inquisidores para pedir ayuda al brazo secular en el caso de castigar a los indios. En particular de aquellos que con su proceder ejercieran

92. *Leyes de Indias*, Libro 1 *De las iglesias Catedrales y Parroquiales*, Titulo XIX "De los Tribunales del Santo Oficio de la Inquisición y sus ministros"Ley XVII: "Que la justicia real ejecute las penas en los relajados por los inquisidores" [Expedida por Don Felipe Segundo en Madrid a 16 de agosto de 1570, y ratificada por Don Felipe Tercero en Lerma a 22 de mayo de 1620].
93. *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias...*, Libro I, Título I "De la Santa Fe Católica", Ley VII. "Que se derriben y quiten los ídolos y prohíba a los indios comer carne humana", [Expedida por el emperador don Carlos en Valladolid a 16 de junio de 1523 y ratificada por la emperatriz gobernadora en 23 de agosto de 1528, vuelta a ratificar por el príncipe gobernador en Lérida a 8 de agosto de 1551].



algún daño a través de hechizos y maleficios. Los obispos, responsables de la salvaguarda de la ortodoxia entre los indígenas, tuvieron la misión de impartir justicia de manera cuidadosa a los indios, o sea ejercer el papel de justos jueces. Por ello, el asunto de la persecución y castigo de las creencias y de las prácticas heterodoxas entre los indios novohispanos siguió un camino diferente al que la Inquisición dio a sus vigilados. Sin embargo, la mirada del censor estuvo presente en ambos casos, pues ambas instituciones, Inquisición y Provisorato, buscaban preservar la salud espiritual del reino cuidando que las desviaciones no atentaran contra el común de los súbditos o de los fieles. Ejemplo de ello lo encontramos en el Itinerario para párrocos que instruye a los párrocos a agudizar esa mirada de censura: "Con ellos debe tener mucho cuidado el cura para sacarles los instrumentos de sus hechizos[...] También sea diligente en averiguar las que hicieron por orden y mandato de los hechiceros".[94]

LA IDOLATRÍA ENTRE LOS INDIOS AMERICANOS

El discurso cristiano justificaba su presencia entre los indios americanos para invitarlos a participar de la fe en Cristo,[95] y para ello los Reyes Católicos ordenaron que se hiciera con delicadeza antes que con castigo,[96] pues los indios odiarían la fe si ésta se les impone con violencia.[97] Por ello, para

94. Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*..., Libro Segundo, Tratado Quinto "De los hechiceros", Sección I "De los hechiceros en común": párrafos 2 y 3, p. 487.
95 Solórzano, *De Indiarum Iure*: Libro II, cap. XVI, cap. 10 Protestación o requerimiento ordenando a la invitación de los indios a la fe; cap. 11. La Iglesia y sus hijos pueden y deben sembrar la fe a todo lo ancho del mundo. 17. la obligación de los infieles de recibir la fe que les ha sido propuesta no es menor la de los fieles a predicarla y extenderla; y 18. La fe es medio absolutamente necesario para la salvación de las almas.
96. *Ibidem*: Libro II, cap. XVI, 9. Los Reyes Católicos han procurado y procuran con sumo interés se ejerza con los indios la admonición antes que el castigo.
97. *Ibidem*: Libro II, cap. XVII, 70. Los indios y otros infieles odiarán la ley de Cristo y blasfemarán y apostataran, si hay violencia en la predicación e introducción de la fe; 71. Los indios de la Nueva España miraron como odioso el nombre de cristianos por culpa de los daños que habían recibido de algunos de ellos.





mantener la fe católica entre los indios y asegurar que no se aparten de ella era necesario mantener vigilancia sobre ellos.[98]

La definición de superstición del Aquinae como falsa religión fue seguida por De la Peña Montenegro,[99] que también diferencia entre superstición superflua, liviana o venial (producto de un culto equivocado), aunque se torna en perversión y pecado mortal en caso de implicar menosprecio a Dios. El otro tipo de superstición era el culto falso, es decir, la práctica de religiones falsas como el judaísmo, o la creencia en amuletos y reliquias falsas, que en general se consideraba un pecado mortal a menos que existiera alguna atenuante. El grave problema de la idolatría entre los indios es que ésta imperó entre ellos en tiempos de su gentilidad, pues el demonio se aprovechó de que son "gente fácil de engañar por ser insipiente y bruta y que no sabe resistir", y por lo mismo estaba muy arraigada y había sido muy difícil extirparla a pesar de los esfuerzos reiterados de muchos:

> Esta mala semilla echó tan hondas raíces en los indios que parece que se hizo carne y sangre con ellos. Y así, en los descendientes, con el mismo ser que recibieron de sus padres y en la misma sangre que heredaron, se estampó en el alma. Con que viene a ser que, aunque ha ciento y treinta y cinco arios que tienen predicadores, maestros y curas que pretenden sacarlos de sus errores, no han podido borrarlos a de sus corazones. Con que las acciones de los hijos son también hijas de sus antepasados; y así, aunque nacieron con la libertad en el albedrío, con todo eso el vicio que viene con la sangre y se mamó con la leche, trae consigo un imperio interior que avasalla toda la república del hombre. Esta es la causa principal porque los indios tienen tanta inclinación a la idolatría, guazas, abusos, supersticiones, errores, tra-

98. *Ibidem*: Libro II, cap. XVII, 43. Por diversas razones no parece que fuera posible predicar y mantener entre los indios la fe y la religión cristiana sin algún género de aparato y temor militares.
99. Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*..., Libro Segundo, Tratado Cuarto "De la idolatría", Prólogo, párrafo 1, p. 457, "falsa religión, es decir: culto vicioso por el cual se reverencia a Dios de forma inadecuada, o a la criatura se da el culto debido a Dios".



> diciones y ritos de sus antepasados, a los cuales aman en lo oculto de los corazones, venerando siempre sus memorias con grande amor [...] De esta vehemente inclinación heredada de sus padres, se ha hecho casi imposible el desarraigarles este vicio y sacarles de todo punto, por muchas diligencias que se han hecho en varias ocasiones y tiempos por prelados y pastores vigilantísimos.[100]

Por ello, es decir, por la experiencia en la extirpación de la idolatría, era que se justificaba que con la sola sospecha se pudiera proceder contra ésta:

> porque en materia tan grave, basta la presunción para que con celo de la honra de Dios salga a la demanda con armas en las manos el prelado por cuya cuenta corre el desorden de los súbditos en materia de religión y culto divino. Apenas ha de haber rumor, sospecha o fama de idolatría, cuando se han de disponer las hileras de los soldados, descogerse las banderas, marchar los ejércitos haciendo alardes públicos del celo del culto del verdadero Dios, como hicieron las diez tribus contra las dos al primer barrunto que tuvieron, porque se apartaban de la religión, pretendiendo castigarlos hasta reducirlos al camino de la verdad o no dejar rastro de ellos ni de sus cosas [...] Y no sólo cuando hay sospechas fundadas de idolatrías se han de poner en arma los prelados, sino que aunque no haya barruntos, sólo de oír su hombre, se deben poner en campaña.[101]

El origen de la idolatría, según De la Peña Montenegro fue la aparición de los ídolos, es decir, la cosificación de Dios. A partir de eso, se desvió la virtud y se perdió el miedo de Dios, en ello cayeron los hombres "idiotas y ciegos, quienes depositaron en piedras y objetos el poder de Dios, y los indios de América cayeron en ese estado". Ellos, por inclinación natural necesitaban de un Dios y le hallaron falsamente en los ídolos, en los que creyeron por su ignorancia. Sin embargo:

100. *Ibidem*, p. 460.
101. *Ibidem*, p. 465-466.





> por mucho que la rudeza e ignorancia le tenga vendados los ojos, no le excusa de pecado: porque con la razón natural se alcanza que hay un solo Dios, autor de la naturaleza [... pero] Esta sentencia de tantos y tan graves doctores tiene su excepción en la corta capacidad de los indios, cuya rudeza es tan grande que aunque *lumine naturae* se puede conocer que no hay más que un solo Dios verdadero, no alcanzan *in re* [de hecho], porque para este conocimiento in *ac tu* [efectivo] se requiere filosofar poniendo en forma los silogismos y sacando por consecuencia la verdad, todo lo cual pide instrucción, doctrina y enseñanza.[102]

La justificación por la que la "ignorancia invencible" es una atenuante en el pecado de idolatría entre los indios es porque su corta capacidad, su enorme rudeza les hace moralmente incapacitados para filosofar y llegar a la conclusión de la existencia de un solo Dios verdadero, y por ello necesitan instrucción, pues de otra forma jamás podrán llegar a esa verdad. La evangelización, y con ello la salvación de las almas de los indios, era prioritaria y, aunque lenta, se pensaba que tarde o temprano se alcanzaría:

> Y no hay porque entrar en desconfianza de que se conseguirá mal o tarde esto entre los indios, atenta su rudeza y natural propensión a los vicios, de que pretendemos desviarlos... y vemos que el arte y uso los suele amansar y aún enseñar cosas que exceden su esfera. Y de creer es, que la naturaleza o el autor de ella que los formó y crió para racionales y políticos, gustará de darles su ayuda mediante la nuestra.[103]

Para lograr su propósito, Solórzano dice que se debe apoyar las costumbres buenas o indiferentes que los indios tienen (por ejemplo el trabajo), y en su oposición combatir las torpes, indecentes y antinaturales (sodomía,

102. *Ibidem*, p. 470-473.
103. Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*..., Libro II, cap. XXV "De cómo nos habemos de haber en la enseñanza cristiana y política de los indios, así reducidos y poblados, en quitar sus idolatrías, borracheras, ociosidad, desnudes y otros vicios que casi en todos son generales: párrafo 7, p. 190. Estos mismos puntos fueron señalados por los concilios mexicanos II y III, mismos de los que se hablará más adelante.



canibalismo, incesto, embriaguez, etcétera), así como el combate a la idolatría.[104] De la Peña Montenegro coincide en que la solución es intensificar el combate a la idolatría, pero para evitar los errores anteriores y sobre todo ser justo en el castigo, dice que los obispos y los curas deben tener que reconocer con claridad y precisión la idolatría y sus diferentes tipos, para así ser más certeros en su extirpación y castigo. Por ello explica, siguiendo a Suárez, que existen tres tipos de idolatría:[105]

1. La idolatría perfecta y consumada: que se desarrolla entre aquellos que parten del error en el entendimiento y que tienen un juicio u opinión errados al pensar que la criatura es dios y le rinden culto pensando que con ello hacen un bien. Así es perfecta porque incluye tres condiciones: error en el entendimiento, voluntad de dar culto y reverencia en la obra. A estos idólatras no se les puede acusar de pecado, pues no tienen conciencia de ello. En ella cayeron y caen los indios que aún no conocen el evangelio ni han sido bautizados.
2. La idolatría formal: es la que se comete sin error en el conocimiento, es decir, a sabiendas de que existe un Dios único y verdadero al cual se le debe reverencia, y aún así se venera a la criatura. En esta idolatría cae toda la malicia de la idolatría pues actúa a "ciencia y conciencia" contra la verdad conocida. En este grave pecado incurren los indios bautizados e instruidos que se niegan a abandonar sus cultos demoniacos, y que no los exime la "ignorancia invencible", pues pueden ser contumaces y rebeldes. Merecen castigo severo.
3. La tercera es la idolatría material u exterior: que es la que se comete sin error en el entendimiento y sin afecto expreso en la voluntad de dar culto divino a las criaturas, pero que se da en el tipo de acciones exteriores, reverenciando, sacrificando y ofreciendo algunas cosas, lo cual es pecado mortal. Sin embargo, esta idolatría también se practica por algunos que, como los indios, no tienen error en el

104. *Ibidem*, p. 192-193.
105. Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*..., Libro Segundo, Tratado Quinto "De los hechiceros", Sección I "De los hechiceros en común", p. 475-477.



> entendimiento, ni voluntad de idolatrar, por lo que su culpa es material, ya que la mayor parte de las ocasiones siguen las enseñanzas vanas de sus padres. En síntesis, no son idólatras, ni herejes, ni apóstatas formales sino materiales, es decir, de apariencia. A ellos les salva su rusticidad y falta de conocimiento pues no actúan con malicia, sino creyendo que hacen un bien. Esta idolatría es la más común de encontrar en las tradiciones y costumbres rituales de los indios que bailan, cantan y ofrendan con devoción en las fiestas católicas, en ellas se puede desarrollar idolatría material, pero si existiera error en el entendimiento entonces se retornaría al segundo tipo de idolatría, es decir la formal.

El combate a la idolatría de los indios fue recalcado por todas las autoridades indianas —civiles o eclesiásticas—. La lucha de la Iglesia contra ella se reflejó en las disposiciones y visitas pastorales, las constituciones diocesanas, los decretos y edictos específicos para desterrar idolatrías, la elaboración de manuales para que los curas pudieran extirpar idolatrías, en los catecismos para indios, en los manuales para curas párrocos, y en la legislación emanada de las reuniones conciliares, mismas a las que se destina la sección siguiente.

EL III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO Y LA PERSECUCIÓN DE SUPERSTICIONES E IDOLATRÍAS

El tercer concilio provincial mexicano fue punto clave para la vida de la Iglesia novohispana, pues sus disposiciones rigieron la vida eclesiástica de la Provincia de México desde fines del siglo XVI hasta casi el término de la dominación española, pues, como es bien sabido, el IV concilio jamás llegó a entrar en vigor. Además de que sus disposiciones se hicieron extensivas en 1626 a Filipinas y Guatemala aún después de independizarse de la provincia eclesiástica de México.[106]

106. Pilar Martínez López Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, “Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)”,

"El principal objetivo de este concilio fue adecuar los decretos de los dos primeros concilios mexicanos (1555 y 1565) a las pautas tridentinas y revisar y ajustar la legislación previa a los cambios y transformaciones que se estaban operando en la sociedad e iglesia novohispanas".[107] Por ello, no es de extrañar las constantes referencias de este concilio a los dos anteriores, así como al general y universal de Trento, e incluso al tercero provincial de Lima. Según Pilar Martínez, Itzel García y Marcela García, las principales resoluciones de la asamblea fueron:

A. La consolidación de la jurisdicción ordinaria y del modelo diocesano para la iglesia novohispana, lo que implicaba, a su vez, la supeditación de las órdenes religiosas en la administración de los sacramentos y predicación al examen y supervisión episcopales.
B. La reforma del clero, que, siguiendo las pautas tridentinas, abarca desde su formación, ministerio, sostenimiento, disciplina, hasta su modo de vida y costumbres ejemplares.
C. La insistencia en la predicación e instrucción en la doctrina cristiana, a través de la pastoral, catequesis, y confesión, en particular la obligatoriedad del conocimiento de las lenguas indígenas para llevar a cabo estas labores.
D. La erradicación de la idolatría y supersticiones sobre todo entre los indios, insistiendo, con gran rigor y fuertes penas, en lo decretado en el primer concilio mexicano, tanto en lo que tiene que ver con la destrucción de "ídolos" y templos, como en la regulación de ciertas danzas y "juegos". Asimismo se insiste en el examen de las reliquias sagradas e indulgencias y aprobación de los libros religiosos para erradicar otras supersticiones.
E. La decencia, esplendor y magnificencia del culto y decoro en las iglesias, en particular de la eucaristía, así como la prohibición de realizar ceremonias y prácticas profanas en los recintos sagrados.

---

en Pilar Martínez López-Cano (coordinadora), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, edición en CD, México, UNAM, IIH, 2004, p. 1.

107. *Ibidem*, p. 5.



F. La uniformidad de doctrina, y de los ritos y ceremonias en especial, en la administración de sacramentos, ratificando el uso del ritual mexicano hasta que se publique el romano para uso de la iglesia universal; regulación de los días festivos y de ayuno; del orden de precedencias y honores, y una fuerte disciplina eclesiástica.

G. La elaboración de instrumentos para facilitar la instrucción del clero (directorio de confesores) y su labor pastoral (catecismo).

H. El combate a prácticas simoniacas, abusos en el cobro de aranceles u otros derechos por impartir sacramentos, o en las causas eclesiásticas. Otras decisiones importantes tomadas en la asamblea tuvieron que ver con la impartición de algunos sacramentos, en particular a los indígenas, en concreto la recepción de la eucaristía, la insistencia en la administración de la extremaunción a indios y esclavos en peligro de muerte, algunos aspectos del matrimonio; la exención a los indios del pago de los diezmos; así como la regulación de diversas penas, censuras eclesiásticas, excomuniones y casos reservados a los obispos.[108]

Entre estos puntos el que aquí me interesa resaltar es el "D" que corresponde a la erradicación de la superstición y de las idolatrías, poniendo énfasis en la severidad de los castigos. Este principio llevó al planteamiento inicial de que la obra evangelizadora y su mantenimiento eran una constante lucha en contra de la acción demoníaca, y que la principal arma para derrotarla era difundiendo el Evangelio y vigilando su estricta observancia. Ideas que, por otro lado, eran completamente acordes con el misticismo que envolvía a las órdenes mendicantes de entonces, pero que además estaban presentes en el Concilio de Trento. De ahí que el grueso de las disposiciones conciliares para hacer frente a esta problemática se encaminaran a extender e intensificar las tareas de evangelización y adoctrinamiento. Si bien la persistencia de las idolatrías y la práctica de las antiguas costumbres entre los indios eran punibles, la manera de combatirlas, descritas a lo

108. *Ibidem*, p. 6-12.



largo de las numerosas páginas del tercer concilio, es con amor, paciencia y tolerancia, acompañadas de firmeza al momento de reprender los malos ejemplos públicos. Para ello se dispuso la elaboración de instrumentos pastorales como catecismos y otros documentos auxiliares.[109]

Según el concilio, el pecado o la falta se hace más delicada cuando, además del delito en sí, éste se hace de manera pública y notoria. Esto es doblemente peligroso pues como los indios son recién convertidos, cristianos nuevos muy poco adentrados en la fe cristiana, es fácil que imiten o copien el pecado que es público. No es que al concilio no le importara el pecado privado, pues igual era objeto de una sanción que se buscaba "prudente y sin exhibición" —de esta manera también se evitaba el mal ejemplo—, sino que cuando la falta tenía repercusión más allá del infractor era más condenable, pues al ser escandalosa y pública corría el riesgo de expandirse. De ello se deriva que cuando la falta sea pública el castigo sea de la misma especie, es decir, público, pues de esta forma el mensaje de la Iglesia vigilante llegará a todos aquellos a quienes llegó la noticia del delito. En otras palabras, el concilio no estaba dispuesto a tolerar la impunidad, y menos la que era notoria, no sólo de indios sino también de los españoles, pues se consideraba que éstos debían ser ejemplo de conducta a seguir por los neófitos. Y por lo tanto, a los ojos de la Iglesia, cualquier mal ejemplo podría ser interpretado como una invitación a retornar a las antiguas idolatrías, y ello implicaba un doble peligro. Por otro lado, si bien la idolatría de los indios era un delito propiciado por la acción del demonio, esto era explicable dado que los indios eran neófitos en la doctrina católica. [110]

109. *Ibidem*, p. 12-15.

110. Al igual que idolatría el término superstición es objeto de discusión. El *Diccionario enciclopédico de la fe católica*, dice de superstición: "Del latín *superstare*, estar arriba, es decir, un exceso. Término genérico que se aplica a todo acto o práctica que tributa a Dios un culto falso y superfluo, u honores indebidos a las creaturas [*sic*], desde la idolatría hasta esas prácticas comunes de vana observancia; la superstición es un pecado contra la virtud de religión, grave a menos que el deshonor que se hace a Dios sea ligero", *Diccionario enciclopédico de la fe católica*: p. 559. En tanto



En general, y en parte por influencia del Concilio de Trento, el espíritu que prevalecía en el III concilio fue el de la religiosidad barroca que imperaría durante las décadas siguientes, en la que lo sobrenatural y lo divino formaban dos esferas no del todo diferenciadas pero presentes en todo lugar y momento. Este mundo barroco[111] muy afecto al impacto de los sentidos y de las emociones, partidario ferviente de las manifestaciones externas y teatrales de la religiosidad pública, fue el fértil campo en el que la religiosidad indígena encontró materia prima para desarrollar sus propias formas de expresión. Si bien para los redactores del III concilio la estricta observancia a la que se quería someter a los indios para evitar que recayeran en la idolatría era algo prioritario, andando el tiempo, en especial durante el tardío siglo XVII y el temprano siglo XVIII, tanto la obediencia a la Santa Madre Iglesia como el orden que ésta pregonaba se fueron relajando hasta dejar una disciplina eclesiástica más preocupada por las formas públicas del culto que por el fondo privado de la religiosidad.

En el III concilio varias de las disposiciones anteriores se repiten o mejor dicho, se refuerzan y se hacen más estrictas. Por ejemplo en lo relacionado a las manifestaciones populares del culto, pues se consideraba que éstas estaban asociadas con la idolatría, descuidando en otro sentido las prácticas religiosas privadas:

> este santo sínodo establece y manda que no se consienta a los indios en sus bailes y juegos llevar coronas ni otros adornos, por los cuales manifiesten alguna especie o sospecha de idolatría. Jamás se les permita usar de canciones en que se refieran sus antiguas historias, o las impiedades de su falsa religión, sino que solamente canten las que fueren aprobadas por sus párrocos y vicarios. Estas danzas y juegos no se hagan ni en la iglesia ni en otro lugar oculto, sino en público, donde

---

que el *Diccionario de la lengua española* "Creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón", *Diccionario de la lengua española*: v. VI, p. 1239.

111. Empleo el término barroco en los mismos parámetros en que lo hace Irving A. Leonard, *La época barroca en el México colonial*, trad. de Agustín Escurdia, México, FCE, 1974 (Colección Popular).



> sensiblemente sean a todos patentes sus gestos, acciones y palabras. Ni se les permita que se hagan en los días de fiesta, sino después de la misa, antes del mediodía. Después de este, cesen en sus juegos y danzas, mientras se celebra el oficio vespertino, para que estos también asistan a las vísperas. Si obraren contra esto que establece el presente decreto, sean corregidos por sus párrocos, para que amonestados se abstengan de ello en lo sucesivo.[112]

Pero las demandas del III concilio tienen mucho mayor alcance que sus antecesores pues pretenden acabar de una vez por todas con los restos de las religiones antiguas. Además el binomio de gobierno secular y espiritual se manifiesta con claridad en este sínodo pues no se duda en recurrir a las autoridades civiles, las cuales tendrán que ser el inexcusable apoyo en las labores evangélicas. El III concilio busca extirpar todo resto del viejo culto y así evitar a los indios la tentación de acercarse a los lugares en que antiguamente el demonio les incitaba a pecar. Ejemplo de ello es lo siguiente:

> El gobernador y otros ministros de su majestad católica, con todo cuidado y diligencia, providencien para que no existan colocados los ídolos de los indios en sus casas o en cualesquiera otros edificios, y hagan que los que existan sean destruidos y aniquilados enteramente, y que sean echados abajo y asolados los lugares altos en que aquellas miserables gentes inmolaban a los demonios, y que vulgarmente llamaban *cúes*, no sea que el enemigo del género humano, que siempre busca modo de dañar, encuentre algunas imágenes de la antigua impiedad, con las cuales tienda de nuevo el lazo a los recién convertidos del gentilismo, para engañarles. Ya que por gran beneficio de Dios, convertidos y contritos, se han librado de las

112. *III Concilio*...: Libro I, título I, “Deben quitarse a los indios las cosas que sirven de impedimento a la salud de sus almas”, párrafo 1, “De lo que se ha de observar acerca de las danzas y juegos de los indios”.

> cadenas del demonio, intercépteseles todo camino de idolatría, para que olvidados de la locura del gentilismo, permanezcan firmes en la fe de Cristo.[113]

Siguiendo el mismo trazo que ya habían delineado los dos concilios anteriores y en consonancia con la política de congregar a la población indígena, el III concilio decretó la continuidad de esta política argumentando ser la mejor manera para extirpar las falsas creencias y poder salvar así el mayor número de almas. Es de notar de nueva cuenta que las disposiciones civiles y eclesiásticas eran coincidentes y tenían el mismo sentido.[114]

Uno de los virajes más notables del III concilio con relación a sus predecesores, fue lo concerniente al trato que se debía dar a los idólatras, en especial a los reincidentes. En principio, el criterio de no cobrar penas pecuniarias se mantenía, sin embargo se hacía énfasis en que las penas corporales no se debían perdonar. Había un rechazo implícito a la complacencia con que las autoridades habían tolerado las costumbres de los indios ya que se consideraba que esto sólo había motivado la proliferación de idolatrías. Luego entonces, la disciplina tenía que ser más rígida y la tolerancia menor.[115]

> Considerando este sínodo cuán grave pecado es que falten a la fe católica los que, saliendo por la misericordia divina de las tinieblas de la idolatría y gentilidad a la luz del evangelio... atendiendo además

113. *Ibid.,* párrafo II."Sean destruidos sus ídolos y templos".
114. *Ibid.,* párrafo III "Sujétese a los indios a la vida civil y social, y a este fin congrégueseles en pueblos".
115. Para una discusión reciente sobre el tema de la dinámica entre tolerancia y represión ver Felipe Castro y Marcela Terrazas (coordinación y edición), *Disidencia y disidentes en la historia de México*, México, UNAM, IIH, 2003. Para el caso de la disidencia entre la población indígena de Nueva España ver los trabajos de María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Los desafíos al orden misional en Sierra Gorda, siglo XVIII", p. 43-70; Gerardo Lara Cisneros, "Sobre la relatividad de la disidencia o la disidencia como construcción del poder: Disidencia y disidentes indígenas en Sierra Gorda, siglo XVIII", p. 71-100; y Felipe Castro Gutiérrez, "Los indios 'cavilosos' de Acuitzio. Del conflicto a la disidencia en Michoacán colonial", p. 101-116.



> de esto a que la sobrada blandura de los obispos, los cuales, mitigando con su paternal piedad el rigor de los cánones, creyeron hasta ahora que se debía atraer a los indios al camino de la salvación más con halagos que con severidad, no solamente ha sido inútil a los indios, sino que antes bien les ha dado ocasión para volver a sus errores y supersticiones con descaro y atrevimiento, como lo acredita la experiencia en muchas partes de esta provincia; temiendo, finalmente, el gravísimo perjuicio que causaría a la conversión y conservación de los indios en la fe cristiana, si no se reprimiese esta osadía, imponiendo penas que la contengan, establece y manda a todos los prelados de esta provincia que diligentísimamente inquieran y se informen de semejantes idólatras, especialmente de los dogmatizantes, y que van sembrando sus errores entre los demás. Y si después de amonestados y corregidos perseveraren no obstante en sus errores, procedan contra ellos con aspereza, aplicando las penas que juzgaren más convenientes y eficaces, tanto para su enmienda, como para escarmiento de los otros.[116]

Hay una conciencia manifiesta de que es necesario ejercer una vigilancia más estrecha sobre el comportamiento de los indios, pues la ausencia de esta supervisión ha motivado muchos errores y retrocesos en el proceso evangelizador. Es tal la preocupación del sínodo tercero por contener las falsas creencias que para el delito de hechicería las penas asignadas consistían en azotes y castigos públicos, sin que se perdonara a nadie semejante falta, pues se decía que era una de las mayores ofensas a Dios:

> Grande ofensa se comete contra el verdadero Dios, en quien consiste el remedio de toda nuestra miseria, y que es omnipotente e infinitamente sabio, si se va a consultar a los magos, hechiceros y adivinos para saber de ellos lo porvenir; cosa tan rigurosamente reprendida en la sagrada escritura, y prohibida en la divina ley. Por tanto, veda este

116. *III Concilio*...: libro V, tít. IV, "De los herejes", párrafo I, "Qué se ha de hacer con los que reincidieren en la idolatría o supersticiones". El subrayado es mío.





> sínodo que ninguno, de cualquiera condición que sea, use de agüeros, suertes, círculos o encantamientos para conocer los futuros contingentes, ni dé a nadie bebedizos o hechizos para inducirle al amor u odio; y de lo contrario sufrirán la pena de azotes, y serán castigados con coroza en señal de infamia pública; o multados en pena pecuniaria, según la calidad de las personas, de suerte que a arbitrio del obispo sea el castigo correspondiente a la gravedad de la culpa.[117]

La intención de acabar con las prácticas proscritas era tan importante para el III concilio que incluso se estipulaban los castigos a los que se harían acreedores los que solicitaran los servicios de los hechiceros. En este caso, al igual que en el anterior, la pena era una humillación pública, aunque sin incluir azotes. De nueva cuenta el castigo hacía énfasis en el escarnio social funcionando más como un escarmiento o lección de aviso para el pueblo que como una medida correctiva; su intención era pues más preventiva que represiva. En realidad, las penas señaladas cumplían ambas funciones, como se desprende de la cita que sigue:

> Tampoco acuda nadie a los tales hechiceros y encantadores, para valerse de sus maleficios o hechizos, pues de lo contrario hará penitencia pública un día de fiesta, mientras se celebra la misa conventual de su parroquia, en donde estará de pie con la cabeza descubierta, sin capa y descalzo, ceñido de una soga y con una vela encendida en la mano; y allí se leerá públicamente la sentencia dada contra él; y además de esto, si fuere español pagará dos marcos de plata para la fábrica de la iglesia, denunciante y obras pías. Podrán, no obstante, los jueces, usando de misericordia, moderar estas penas a los que voluntariamente, sin preceder acusación de nadie, se presentaren a ellos, acusando su delito; y en el mismo caso podrán también conmutar en otra la pena corporal, según la calidad de la persona.[118]

117. *Ibidem*, título VI, "De los hechiceros", párrafo I, "Penas de los hechiceros y encantadores".
118. *Ibidem*, título VI, párrafo II, "Penas de los que consultan a hechiceros".



La rígida actitud que el III concilio promovió con respecto a las prácticas poco ortodoxas de la religiosidad —tanto indígena como española— fue la pauta que favoreció la proliferación de curas extirpadores de idolatrías, en especial durante la primera mitad del siglo XVII.[119] Espíritu censor que fue menguando a medida que el siglo envejeció.[120]

El III concilio mantuvo y reafirmó la disposición de que los curas de indios debían conocer las lenguas indígenas de sus feligreses, pues esto, junto con la congregación de la población nativa, y la estricta observancia

119. Algunos de los manuales de extirpadores de idolatrías del siglo XVII más conocidos son los de Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, [1656]; Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías*, [1656]; Pedro Ponce, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*; Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, [1629]; Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra las adoraciones de ídolos del obispado de Yucatán*, [1639]. Dichas obras han sido reunidas en un libro que lleva por título *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, presentación de Fernando Benítez, México, FCE/Instituto Nacional Indigenista, 1987 [1a. ed., Imprenta Nacional, 1892].

120. Sin duda una tarea relevante para dilucidar la relación entre las ideas de De la Peña Montenegro, Corella, Murillo Velarde y Suárez en el proceder jurídico del Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, pero también en las obras de los célebres canónigos autores de manuales de persecución de hechicerías en el Viejo Mundo (como Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas* (1529), ed. de Juan Robert Muro Abad, Logroño, España, Instituto de Estudios Riojanos, 1994; Pedro Ciruelo, *Tratado de las supersticiones*, Puebla, BUAP, 1986; Nicolau Eimeric, *El manual de los inquisidores*, trad. del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins, trad. al español de Francisco Martín, Barcelona, Muchnik, 1983, o Martín del Río, *Disquisitionum magicarum libri sex,* 3 v., [Mainz], Prodit ex Archiepiscopatus Moguntinensis officina Vrsellana, Iacobi König [impresor], 1606). Un paso siguiente en la construcción de una historia intelectual de los conceptos de superstición, idolatría, ignorancia y conciencia de los indios sería determinar la posible existencia de convergencias y divergencias entre los manuales de persecución que acabo de señalar y los referidos en la nota anterior. Hay algunos avances sobre este camino (ver por ejemplo: Fabián Alejandro Campagne ,"Witches, Idolaters, and Franciscans, An American Translation of European Radical Demonology (Logroño,1529-Hueytlalpan, 1553)", en *History of Religions,* Aug. 2004, v. 44, Issue 1, p. 1-35). Sin embargo esta es una tarea que escapa al proyecto de este libro y quedará pendiente para un trabajo posterior.



de las normas disciplinarias redundaría en el exterminio o por lo menos en la disminución de las idolatrías. No hay que olvidar que la gran longevidad de estas instrucciones y las diversas circunstancias en las que se aplicaron dieron por resultado que su ejercicio fuera bastante disparejo a lo largo del tiempo.

EL FUERO MIXTO O "MIXTIFORI"

¿Por qué era necesaria la intervención de justicias reales para castigar a los indios?, ¿en qué momento el pecado se convertía en un delito?

En el sistema penal de Antiguo Régimen las fronteras entre delito y pecado son muy borrosas. Es cierto que algunos pecados no constituyen delitos (homicidios perpetrados en determinadas circunstancias, por ejemplo), así como pueden existir delitos no pecaminosos (aquéllos cometidos sin intencionalidad). Sin embargo, en el caso de la hechicería, la identificación no dejaba lugar a dudas. Se trataba de un delito contra la fe, de un hecho malo por su propia naturaleza, de una ofensa a Dios. Por este motivo, el Santo Oficio solía ocuparse más habitualmente que las instituciones civiles de este peculiar delito-pecado.[121]

Para el derecho castellano, la hechicería es un delito pues era un hecho verificable en tanto que podía causar un daño físico o la muerte de una persona. Las *Partidas* de Alfonso X la califican igual que la adivinación, el augurio, la interpretación de los sueños, la magia amorosa y la magia terapéutica, es decir, son supersticiones. Por ello, al hechicero se le juzga penalmente igual que a los adivinos, agoreros o sorteros. Se reconocía que había magia negra y blanca. La primera era para generar un mal, en tanto que la segunda era para hacer un bien. Las penas a los adivinos y magos dependían de ello, así a los que practicaban magia negra se les desterraba, pero si se obstinaban en utilizar sus métodos, eran condenados a pena de muerte. A los magos "blancos" se les premiaba por sus buenas acciones. Los juicios eran públicos y los testimonios o la confesión eran pruebas

121. Judith Farberman, *Las salamancas de Lorenza*..., p. 74.



suficientes para la condena a azotes en el caso de los hombres y a humillación pública en el caso de las mujeres.[122]

Para la justicia del Antiguo Régimen, todo delito, independientemente de su gravedad o condición, era un acto moralmente malo. Por ello la legislación sobre el particular enfocaba el asunto bajo el criterio de la obligatoriedad en conciencia de toda ley penal, es decir, que toda ley penal obligaba en el fuero interno; así, tanto la Corona como la Iglesia coincidieron en la imposición de una legislación penal que abarcaba el fuero interno, de manera tal que así, ambas, influían en la conciencia de las personas, vasallos o fieles. En este punto radica el origen de lo que los juristas del Antiguo Régimen denominaría ley mixta o fuero mixto, es decir, una ley que "comprende virtualmente dos preceptos: uno, de hacer o evitar tal acto; otro, el de sufrir una pena si no se cumple el primero".[123]

En todo acto delictivo hay un daño y una ofensa directa a alguien, sea entidad física o moral. Los pecados contra la fe, son también delitos porque se ofende a Dios y a la Iglesia, y en este caso ambos son considerados personas afectadas o dañadas, el agravio era directamente contra ellos. Esa es la principal razón de ser de la justicia eclesiástica y sus tribunales, quienes tienen que ejercer una labor fiscalizadora sobre este tipo de agravios, entre otras funciones más. En la justicia penal humana, la víctima del delito es una persona de carne y hueso, pero también puede existir el agravio al orden establecido, al bien social, a la ley, en esos casos, para el antiguo régimen, el ofendido es el rey. Y en ese caso, cuando el delito era en materia de fe, la ofensa era doble, es decir, se agraviaba a Dios y al rey

122. *Las Siete partidas del rey D. Alonso El Sabio*, 4 v., glosadas por Gregorio López, del Consejo Real de las Indias, en esta impresión se representa a la letra el texto de las partidas que de Orden del consejo Real se corrigió y publicó Berdi en el año de 1758, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1767: Séptima partida, Título XXIII "De los agoreros, y de los sorteros, y de otros adivinos, y de los hechiceros y de los truhanes", p. 335-337.
123. Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Madrid, Tecnos, 1992 (Colección de Ciencias Sociales. Serie de Ciencia Política), p. 215-216.



simultáneamente, pues el pecado de fe encierra moralmente una acción mala y es, simultáneamente, un daño o atentado contra la sociedad, es decir, contra el rey. Así, el delito de fe es el más grave de todos pues conlleva a plenitud los tres elementos que integran su penalidad: pecado, daño común y ofensa a la víctima,[124] y aún peor, pues al ser ofensa a Dios y al rey es una traición.

La ley de fuero mixto es tal porque tiene un aspecto moral, es decir que en forma justa obligaba o prohibía algo, pero también es penal porque imponía una pena, un castigo. En el plano moral la ley obligaba bajo la pena de conciencia y en el plano penal externo lo hacía bajo pena temporal. Cualquier acción que contraviniera este tipo de ley era, en consecuencia, un delito y un pecado de forma simultánea, es decir de forma correlativa, no equivalente. El pecado, siendo de fuero externo o manifiesto a través de actos exteriores se convertía en delito, pero si sólo era de fuero interno no trascendía esa barrera. Por ello, había pecados que eran delitos y otros que no, pero todos los delitos constituían un pecado.

> Los casos más claros de identidad entre delitos y pecados se daban en aquel sector en que la ley secular no hacía más que respaldar con su fuerza en el fuero externo preceptos de la ley divina positiva. El Estado absoluto protege la fe cristiana y hace tarea suya la persecución de quienes atentan contra ella. Por eso son delitos la herejía, la blasfemia, el perjurio. La misma coincidencia se da entre ambas leyes, la humana y la divina, en delitos como el adulterio, incesto, estupro, bigamia o sodomía. Los penan las leyes del reino y al hacerlo coinciden plenamente con mandatos de la ley natural o de la ley divina positiva. No hay duda de que todos esos delitos son pecados. Y, además, pecados mortales[...] se trata de actos de suyo malos[...] En tales casos, la ley humana que los castiga como delito obliga en conciencia bajo pena de pecado mortal, porque la materia moral protegida por tal ley humana es de las que vinculan *ad culpam mortalem*.[125]

124. *Ibidem*, p. 242.
125. *Ibidem*, p. 219-220.



El delito grave y el pecado mortal se identifican: el pecado mortal se caracteriza porque se realiza "con grave corrupción de la propia conciencia, con gran lesión del prójimo y con gran ofensa de Dios. Sólo por pecados tan graves se sigue la pena eterna. Por lo mismo, ninguna ley humana puede imponer la pena de muerte si no es por grave ofensa al Príncipe o a la República".[126] Esto significaba que cuando en ambas leyes (humana y divina) había coincidencia en materia de gravedad, la transgresión es un delito que se puede castigar con pena de muerte física, en tanto que el pecado mortal se castiga con muerte eterna. En este plano el delito y el pecado convergen y su gravedad se corresponde recíprocamente pues ambos son grave ofensa a Dios: son pecados mortales. También son delitos que contravienen directamente al bien de la República. Así, ambas nociones se corresponden y brindan mutuo respaldo, con ello se consolida la autoridad real y eclesial. En síntesis: toda transgresión a una ley mixta en materia penal es pecado.

En las *Partidas* se llama pecados a los delitos o "yerros" de herejía, simonía, usura, perjurio, adulterio, incesto, estupro, sodomía y suicidio. Y en la legislación real son también calificados indistintamente de pecados o delitos, no sólo acciones como la herejía, apostasía, actos de brujería y demás incluidos bajo la jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición, sino también aquellos otros que ofenden directamente a Dios (perjurio, blasfemia, falso testimonio...), o que atentan contra el sacramento del matrimonio, como la bigamia o el adulterio o a la moral sexual, tanto en sus más graves preceptos —pecados de incesto o de sodomía— como en otras formas que la mentalidad de la época estima mucho más livianas —amancebamientos, "pecados de sensualidad", "pecados y escándalos públicos".[127]

Los delitos contra la fe y los de naturaleza sexual, siempre se denominaron pecados antes que delitos, así lo atestigua la numerosa documentación penal civil e inquisitorial. Esto nos lleva a pensar que esos delitos eran pecado antes que delito, o que era mayor su importancia como pe-

126. *Ibidem*, p. 220.
127. *Ibidem*, p. 223.




cado que como delito. Esto se deriva de que la ofensa directa es contra Dios y luego contra la Corona. En tanto que el resto de los pecados-delito son llamados delito en tanto que su principal agresión es contra la sociedad y/o la República antes que a Dios; son primordialmente extorsiones de la convivencia social, aunque sean pecados, y aún pecados graves, lo son secundariamente.

La ley ordenaba combatir los escándalos y pecados públicos porque forjan un mal ejemplo y ofenden a los demás miembros de la sociedad, independientemente de que ofenden también a Dios y la República. Cuando por practicar magia, hechicería, curandería, idolatría o cualquier otra actividad que implique manipulación de artes mágicas o sobrenaturales, el indio no sólo cae en pecado sino en un delito, que se convierte en crimen cuando como resultado de esas actividades alguna persona sale dañada. Al considerar a estas prácticas como un vehículo para hacer daño verificable y real, la justicia real tiene jurisdicción sobre los indios pues se trata del daño a un tercero, es decir, una afectación a otro súbdito del rey. Por eso, este tipo de crímenes son de fuero mixto o "*mixtifori*". Esto significa que dos autoridades, en este caso civil y eclesiástica, tienen jurisdicción sobre el mismo delito pero no al mismo tiempo:

> También al fuero y al juez eclesiástico corresponden algunas causas temporales, cuando el demandado también es laico, las cuales ciertamente pertenecen a ambos fueros y, por lo mismo, son llamadas de fuero mixto, y en ellas se da lugar a la prevención, y, por tanto, de esa causa conoce el juez que previene, ya sea el eclesiástico, ya el secular [...] de tal modo, sin embargo, que si el laico ha sido castigado en el fuero eclesiástico o en el secular condignamente, es decir con la pena ordinaria correspondiente al delito, no puede ser castigado de nuevo en el otro fuero [...] Ahí: De los crímenes de que ha sido absuelto el acusado, no puede repetirse la acusación[...] donde se dice que no debe presentarse querella otra vez acerca del mismo delito. Pero si sólo fue impuesta en el fuero eclesiástico[...] o en el fuero penitencial, aunque la penitencia hubiere sido pública, o una pena, aún judicial, pero no condigna al delito, todavía en el fuero secular puede suplirse lo que



> falta al justo castigo [...] Pues quien cometió un crimen de fuero mixto ofendió a ambas Repúblicas, a saber: a la eclesiástica y a la secular, por lo mismo, es justo que por las dos sea castigado. Y por esta razón si un laico acusado de un delito de fuero mixto, es absuelto por el juez eclesiástico, puede ser condenado por el secular.[128]

Los delitos de fuero mixto son tales porque se ofende a ambas majestades, y por ello se consideraba justo que ambos jueces entendieran del caso. Sin embargo, no se podía castigar dos veces el mismo delito, pero sí se podía enfrentar dos procesos por el mismo delito, aunque en diferentes competencias.

> cuando se trata de un delito de fuero mixto, el juez secular, tomando la información sumaria, conocerá de la justificación de la requisitoria y no prestará de otro modo el auxilio, sino después de visto el proceso y que le conste de la justificación[...] Igualmente el juez secular puede implorar el auxilio del juez eclesiástico, porque ambas jurisdicciones deben favorecerse y ayudarse mutuamente[...] Y así, ambos poderes, a saber, el eclesiástico y el temporal, se ayudan mutuamente[...] Pero si el juez secular implora el auxilio del eclesiástico, no puede obligarlo a prestarlo, sino que debe acudir a su superior y el secular debe mostrar el proceso al eclesiástico.[129]

La legislación previó y reguló el tema de los fueros mixtos, por ello no debería existir confusión para entender a qué juez competía juzgar un delito, pues ambas autoridades debían colaborar sin estorbarse, antes bien complementándose o ayudándose. Esta misma idea estaba presente en el IV concilio:

128. Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico...,* Libro Segundo, Título I "De los juicios": Párrafo 13.
129. *Ibidem,* Libro I, Título XXXI "Del oficio de juez ordinario", Párrafo 333.

> En la unión de los dos brazos, eclesiástico y secular, consiste la paz, el acierto y seguridad de la Iglesia y del Estado, por esto los jueces reales destruirán los cúes o públicos adoratorios y los ídolos que estuvieren colocados en las casas u otros lugares, para que no vuelvan los indios a la idolatría, siempre que se implore su auxilio por los párrocos con la debida atención.[130]

Tan no existió conflicto entre ambas autoridades en los casos de fuero mixto que, en caso de ser necesario, el mismo juez podría sentenciar en ambos fueros. Así fue ideado por el rey Felipe II, quien gestionó ante el papa Gregorio XIII la expedición de una bula en la que se concedía a los obispos de Indias —y también se les autorizaba a que éstos delegaran esa autoridad en funcionarios específicos según fuera necesidad— la facultad de absolución en ambos fueros para el caso de indios, aún tratándose de casos de herejía, idolatría y otros casos reservados. La bula señala que la absolución sólo procederá después de haber sometido a juicio al acusado y haberse determinado su culpabilidad por medio de la confesión expresa y por escrito. Todo estaba previsto para evitar confusiones o conflictos jurisdiccionales, incluso estaba previsto el castigo a imponer, a saber, la reconciliación del penitente a través de su abjuración pública de sus faltas:

> Por bula de Gregorio XIII, ganada a instancia de la Magestad Cathólica del Rey Philippe Segundo, se concede absolutamente a los Señores Arçobispos, y Obispos de las Indias, y a las personas a quien dieren su facultad, que puedan absolver en ambos fueros, a cualesquier Indios hombres o mugeres de los cassos contenidos en la Bulla in Coena Domini, aunque sean heregías, o idolatrías, o otros cassos reservados [...]. El que viniere a acusarse de heregía, o cisma, o otros delictos cometidos contra la Fe Cathólica, ante el Obispo, o otras personas, que para esto ubiere deputado, contará sus culpas de palabra, o por escrito

130. *IV Concilio*..., México, 1771, Libro I, tít. I, "De apartar a los indios los impedimentos de su propia salud", párrafo 2.



> ante el mesmo Obispo, o sus deputados, estando presente el Notario, o Escrivano, y en presencia de dos, o tres testigos los declarará [...] Después que se le ubiere recebido la confessión en juicio, en esta forma, en particular Audiencia del Obispo, o de su Vicario, o en otra qualquier parte que se ubiere determinado elegir, entonces el Obispo, o los deputados, mandarán, que el penitente hincado de rodillas delante del libro de los Evangelios, deteste, y adjure las heregías, y errores que ha confesado.[131]

Así, los obispos pasaban a ser la autoridad preferente para entender en delitos de fuero mixto que involucraran asuntos de fe. La razón principal es que "quién posee responsabilidad y competencia en asuntos espirituales, puede disponer de los temporales que se le subordinan [...] pues el poder al que corresponde el fin, puede también procurar y disponer de los medios".[132]

La lista de delitos que caían en la clasificación de fuero mixto era extensa e incluían desde los que implican atentado contra el matrimonio —como la bigamia—, hasta los "de sortilegio, de magia, y de brujería cuando éstas no son heréticas, y otras causas semejantes".[133] Es importante el énfasis que se pone en que las faltas no deben ser heréticas pues en ese caso la jurisdicción pasaría a la Inquisición, claro salvo en el caso de los indios, que están exentos de ésta. Sobre este asunto Murillo Velarde apunta que:

> El crimen de sortilegio y de magia, cometido por los laicos, es de fuero mixto. En el derecho civil, los que ejercen la magia ilícita, en perjuicio de un tercero, son castigados con la muerte [...] pero, si se ejerce sin daño de otro, la pena es arbitraria. Los sortilegios, conforme

131. *Apud* Ana de Zaballa, "Del viejo al nuevo mundo...", p. 27.
132. Solórzano y Pereyra, *De Indiarum Iure*...: Libro II, cap. XVI, 51. "Quién posee responsabilidad y competencia en asuntos espirituales, puede disponer de los temporales que se le subordinan", 52. "El poder, al que corresponde el fin, puede también procurar y disponer de los medios".
133. Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico...,* Libro Segundo, Título I "De los juicios": Párrafo 13.



> al derecho civil, son castigados con la confiscación de bienes y, alguna vez, con el fuego [...] Actualmente, sin embargo, son castigados con pena arbitraria de cárcel, azotes, y aún de muerte.[134]

En este caso, el castigo establecido al pecado de la idolatría y la herejía entre los indios era el auto público de reconciliación, a los no indios se les imponía la relajación, es decir, la ejecución, como castigo a delitos considerados atroces. La condición especial del castigo benevolente o misericordioso a los indios en este caso responde, una vez más, a la particular condición de miserables y rudos con que se catalogó jurídicamente a los naturales, lo cual, como hemos señalado ya, les eximía de castigos mayores.

La preocupación de la Corona por desterrar las idolatrías de los indios era añeja, y desde el siglo XVII ya había instruido a las autoridades reales a prestar auxilio a las eclesiásticas en dicha tarea, pues la consideraba una de las de mayor importancia en todo el gobierno de las Indias:

> Mandamos a nuestros virreyes, presidentes y gobernadores, que pongan mucho cuidado en procurar se desarraiguen las idolatrías de entre los indios, dando para ello el favor y ayuda conveniente a los prelados, estado eclesiástico y religiones, pues esta es de las materias mas principales del gobierno y a que deben acudir con mayor desvelo como tan del servicio de nuestro Señor y nuestro y bien de las almas de los naturales.[135]

La historia de esta persecución operó desde las mismas bases jurídicas en todas las regiones de las Indias, sin embargo, también estuvo supeditada a los impulsos particulares de los obispos en cada una de sus diócesis. Así hubo prelaturas muy activas en la represión de idolatrías, en tanto que hubo otras más tolerantes o permisivas, incluso una misma diócesis tuvo

134. Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico...*, Libro Quinto, Título XXI "De los sortilegios", párrafo 256.
135. *Recopilación de Leyes de Indias...*, Libro I, Título I "De la Santa Fe Católica", Ley VI "Que los virreyes, presidentes y gobernadores ayuden a desarraigar las idolatrías", [Al margen: Don Felipe III en Madrid a 1 de junio de 1611].





periodos de notables contrastes según la personalidad de uno u otro obispo. Para el caso de la Provincia Mexicana fueron notables los procesos seguidos en la "guerra invisible" emprendida en Oaxaca por el obispo Hevia y Valdés en el siglo XVII,[136] así como los que dieron píe a la creación de un tribunal especial para la persecución de idolatrías en el obispado de Yucatán,[137] y los diferentes momentos que durante la primera mitad del siglo XVIII abrieron paso a la realización de autos de fe con quema de momias en el Arzobispado de México.[138]

La persecución expresa de estos pecados entre los indios fue reiterada por las autoridades reales en diferentes momentos, como en 1787, cuando el rey Carlos III expidió una real cédula fechada en Madrid.[139] En esa real cédula el rey ratificaba la necesidad de que las autoridades reales apoyaran a las eclesiásticas en la persecución y castigo de estos delitos, que no se podían imponer penas pecuniarias a los indios, ni embargar sus bienes, y que los dogmatizadores se debían recluir en conventos. Pero señalaba que la idolatría no era de naturaleza mixta pues los curas delegados del obispo no estaban obligados a manifestar los procesos contra idolatrías al juez real, aunque éstos sí estaban obligados a prestar auxilio a los curas si para estos asuntos así se los solicitaban. Esa cédula se encuentra reproducida

136. Sobre el caso específico existe abundante documentación en archivos de México, Oaxaca y España. También está la carta pastoral que el obispo expidió a propósito del asunto y que precede a la obra de Gonzalo de Balsalobre sobre la extirpación de idolatrías, entre otros documentos. El caso ha sido estudiado por varios autores, pero aquí sólo mencionaré a dos: Tavárez, *The Invisible War*... y Rosalba Piazza, "Los ´mártires' de San Francisco Cajonos: Preguntas y respuestas ante los documentos de archivo", en *Historia mexicana*, v. LVIII, n. 2, México, Colmex, 2008, p. 657-752.
137. Ver John F. Chuchiak IV, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-181*, dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, Tulane University, Department of Latin American Studies, 2000.
138. Me referiré a éstos en un capítulo posterior.
139. AANG: Universidad de Guadalajara, Fondos Históricos, Derecho. Papeles de derecho de la Audiencia de Nueva Galicia. 1787, http://fondoshistoricos.udg.mx/derecho/tomo_II/ind_tematico.htm: Documento 323: "Sobre conocimiento en causas de idolatría", Real cédula fecha en Madrid a 21 de diciembre de 1787. [http://www.fondoshistoricos.udg.mx/derecho/tomo_II/hoja372.htm]




abundantemente en los archivos, pues al parecer se puso mucho empeño en que fuera bien conocida por los interesados.[140] Éste es un interesante giro en la legislación.

Según David Tavárez, la formulación de esta Real Cédula en que se exige a los alcaldes mayores presten auxilio a los jueces eclesiásticos en casos de idolatría fue parte de la respuesta jurídica que respondía a la disputa entre la autoridad real y eclesiástica en el caso de las idolatrías de Oxitlán entre 1750 y 1759. En aquella ocasión surgió un pleito entre dos facciones por el control del cabildo local. Las fuentes refieren dos versiones encontradas: una redactada por las autoridades eclesiásticas (desde el provisor y vicario general del obispado de Oaxaca, hasta varios jueces eclesiásticos); y la otra versión producto de dos hermanos (don Andrés y don Santiago de Otañes), sucesivos alcaldes mayores de Teotila. El asunto era que el alcalde mayor obtenía buenas ganancias económicas a través de establecer alianzas con algunos miembros del cabildo indígena capitalizando así un poder que rivalizó con la influencia de los curas. Por su parte éstos acusaron al alcalde mayor de corrupto y mentiroso. El alcalde intervenía en las cofradías de indios y de hecho confiscó sus libros de cuentas para luego alterarlos haciendo aparecer diversas irregularidades para así desvirtuar la autoridad clerical.

El discurso clerical se inició con el juicio a un grupo de indios por acusaciones de maleficio y brujería. Hubo azotes y un auto de fe de los que el juez eclesiástico de Jalapa tuvo conocimiento. Las denuncias contra los brujos se multiplicaron y en ellas se les acusaba de asesinar niños, beber su sangre y otras escalofriantes acciones como transformarse en animales, por ejemplo. Varios de los indios fueron encarcelados por disposición del cabildo y con la anuencia del juez eclesiástico, pero el alcalde mayor los sacó de su prisión argumentando que se violaba su

140. Ver diferentes ejemplos de esto en AGN, *Reales cédulas originales*, v. 138, exp. 238, f. 407, diciembre 26 de 1787, "Idolatría. Orden del consejo sobre la resolución tomada en la causa de indios del pueblo de Cotzocón, diócesis de Oaxaca"; o *Reales cédulas originales*, v. 84, exp. 40, f. 120, marzo 26 de 1764: "Enterado de las medidas tomadas para quitar la idolatría a los indios. Cuernavaca".



jurisdicción civil al intervenir en un conflicto entre el alcalde mayor y el cabildo indígena de Oxitlán.

Ante esto el provisor Lizardi nombró al juez eclesiástico Joaquín Lazarte para que continuara con el proceso iniciado y al interrogar a los testigos todos ratificaron sus declaraciones. Ante esto el provisor solicitó al alcalde mayor su auxilio para ejecutar órdenes de arresto e incautación de bienes, pero don Santiago de Oñates condicionó su intervención siempre y cuando se le concediera el derecho de inspeccionar las actas del juicio. Lazarte consideró esto como una intervención en su jurisdicción y amenazó con excomulgar al alcalde mayor; además, el fiscal del obispado, José Martínez, lo acusó de fautoría.[141] El asunto llegó hasta la Audiencia de México y para 1752 el sucesor de Lizardi, Alejandro Miranda, comisionó el caso al juez eclesiástico Francisco Rendón. La orden del provisor se basaba en la resolución de la Audiencia de México (junio de 1752) que señalaba:

> que según las doctrinas y leyes asentadas en los delictos de hechicería en que no se comete heregía aunque no haya omission toca también el conocimiento de ellos a las justicias seculares por ser *de mixto foro*; de donde tambien resulta que en caso de que la hechisería sobre que procede el ecl[esiásti]co no sea heretical, deberá impetrar el real auxilio del brazo secular para la captura de los indios, y embargarles sus bienes, y deverán tambien manifestar sus autos al cecular para que le imparta el real auxilio por no ser en este caso la hechiceria materia de fee; pero en caso de proseder el eccl[esiásti]co contra los indios por delitos de hechicería heretical, por ser este delito de fee, podrá proceder a la captura de ellos sin el auxilio del brazo cecular, y en caso de que lo implore, deverá impartirlo el cecular sin pedir ni examinar el prosesso del el eccl[esiásti]co [...].[142]

La decisión de la Audiencia señaló que los crímenes de hechicería en donde no hubiera herejía eran de fuero mixto y en tanto que afectaban tan-

141. Prestar auxilio a los acusados para cometer sus crímenes.
142. *Apud* Tavárez, *The Invisible War*..., AGN, *Inquisición*, v. 960, f. 275.



to a la jurisdicción eclesiástica como real las actas del caso debían ser compartidas por jueces civiles y eclesiásticos, pero los oficiales civiles estaban obligados a prestar auxilio a los eclesiásticos, para realizar arrestos. Aun si en el caso había herejía el delito era "materia de fe" y por lo tanto los eclesiásticos podrían llevar a cabo detenciones "con o sin" la ayuda de la justicia real, y en esos casos tampoco estaban obligados a compartir las actas del proceso.

Tavárez señala que la Audiencia y el virrey marqués de las Amarillas respaldaron al obispo oaxaqueño y en 1757 el virrey mandó al alcalde mayor de Guamelula prestar asistencia a la justicia eclesiástica cuando ésta así se lo solicitara. Lo mismo sucedió en Villa Alta en 1782, en ese mismo año el virrey expidió una orden por la que instruía a todos los alcaldes mayores de Oaxaca para que prestaran auxilio a los jueces eclesiásticos para castigar a los idólatras indígenas sin que hicieran una inspección de las actas de juicio o cobraran cuota alguna y que le hicieran acuse de recibo a esta indicación.[143]

Al parecer este importante caso modificó los criterios para procesar la idolatría en toda la Nueva España, pues así lo indican no sólo las disposiciones oaxaqueñas sino una real cédula que circuló por todos los territorios novohispanos:

> para evitar el perjuicio que se podría seguir de dejarse correr la práctica de embargar a los indios sus bienes para la paga de costas y otros fines, mediante prohibir expresamente la ley 21, libro 7, título 6 de la recopilación de esos mis dominios, que se les lleven derechos, costas ni carcelajes por embriaguez ni por otra causa, me sirviera hacer las cinco declaraciones siguientes...
>
> 3º.- Tercera: Que además deben exhibirles el proceso para que vean si los autos están justificados por informaciones, y que estándolo los cumplan y ejecuten y no de otra forma: Considerando la idolatría delito *mixtifori* con el sólido fundamento de la ley 7ª, libro 1, título 1, de esos reinos.

143. Tavárez, *The Invisible War...*, p. 257-261.



> Y visto en mi Consejo de las Indias con lo que en su inteligencia expuso mi fiscal, y consultándome sobre ello en 6 de julio de este año... por lo respectivo a la tercera he resuelto asimismo declarar que en las causas de que trata no están obligados los curas delegados a manifestar el proceso al juez real, como que son privativas de la jurisdicción eclesiástica y no de mixto fuero, aunque la jurisdicción real debe, según y conforme a las leyes, auxiliar a la eclesiástica...[144]

El tema del fuero mixto en los delitos de fe se resolvió como un tema de competencia eclesiástica pues se antepuso la afrenta teológica a la civil, pero también el tema de la impartición de justicia preocupaba pues el desempeño de los jueces no siempre era el más adecuado, y más tratándose de los indios. En este caso, De la Peña Montenegro señala que los jueces deben proceder con mucho cuidado al momento de imponer castigo a los indios pues si éste excede a la culpa con ello se inflinge un grave daño al miserable, entonces el que aplicó incorrectamente la pena cae en pecado mortal. El énfasis que pone el prelado en este punto es porque los maltratos y abusos sobre los indios eran cosa cotidiana en toda América. En 1637 el caso de las cárceles para indios en los obispados de Nueva España fue referido con particular crudeza por fray Jerónimo Moreno.[145]

Al igual que hoy, en ocasiones las diferencias entre lo que la legislación ordenaba y lo que sucedía en la realidad con los indígenas novohispanos fueron muchas; de hecho, las reiteradas llamadas del rey y/o de los obispos para prohibir el maltrato a los indios y al mismo tiempo enfatizar su con-

144. AANG: Universidad de Guadalajara, Fondos Históricos, Derecho. Papeles de derecho de la Audiencia de Nueva Galicia. 1787: http://fondoshistoricos.udg.mx/derecho/tomo_II/ind_tematico.htm Documento 323: "Sobre conocimiento en causas de idolatría", Real cédula fecha en Madrid a 21 de diciembre de 1787. [http://www.fondoshistoricos.udg.mx/derecho/tomo_II/hoja372.htm] El subrayado es mío.
145. Jerónimo Moreno, *Reglas ciertas y precisamente necesarias para jueces y ministros de justicia de las Indias y para sus confesores*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 005 [Edición facsimilar de la de 1732, Puebla de los Ángeles, Viuda de Miguel Ortega y Bonilla, 1732, Primera edición de 1637], Regla 23.





dición de miserables y rudos para poner el acento su protección y cuidado, más que señalar lo bondadoso de sus gobiernos es un indicativo de que las disposiciones se violaban constantemente, de otra forma la reiteración no tendría sentido.

Las ideas que sobre superstición e idolatría desarrolló la intelectualidad cristiana dentro del contexto hispánico se reflejaron, si bien aún no en su modelo más acabado, en el Concilio de Trento, y por esa vía impactaron de forma directa al III Concilio Provincial Mexicano. Aunque a lo largo del siglo XVII el pensamiento cristiano sobre superstición e idolatría se fue perfeccionando hasta alcanzar su modelo más acabado, las disposiciones de este tercer concilio fueron un importante referente para el tema dentro de las diócesis que conformaban la provincia eclesiástica de México en aquellos años. Como se ha indicado en este capítulo, las ideas sobre superstición e idolatría que prevalecieron en la Iglesia mexicana se nutrieron del concilio, pero también de la legislación indiana, del derecho canónico indiano y de la experiencia que en cada diócesis se fue acumulando al respecto. Los manuales de párrocos, los catecismos y las cartas pastorales recogieron todos los elementos señalados y les dieron forma concreta para incidir en la vida cotidiana y sobre todo en la religiosidad cotidiana de la población indígena. A estudiar la forma en que estos principios teológicos, doctrinales y legales se tradujeron en la cotidianeidad de los feligreses indígenas del Arzobispado de México durante el siglo XVIII, vistos a través de la actividad del Provisorato de Naturales, está destinado el capítulo siguiente.


REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



El Provisorato de Indios y Chinos
del Arzobispado de México en el ocaso del mundo barroco

EL ARZOBISPADO DE MÉXICO

Al despuntar el siglo XVIII el Arzobispado de México abarcaba un vasto territorio de 116 090 km² equivalente a casi todo el centro del actual México, esto es el equivalente a las demarcaciones geográficas del Distrito Federal, y de los estados de Hidalgo, México y Morelos, así como parte de Guanajuato, Guerrero, Querétaro, San Luis Potosí, Tamaulipas y Veracruz. Sus diócesis fronterizas eran las de Michoacán, Guadalajara y Puebla, aunque para 1780 sus fronteras norteñas se vieron modificadas y recortadas debido a la fundación del obispado de Linares. En el siglo XVI, debido a la imprecisión en el conocimiento del nuevo reino, sobre todo hacia el septentrión, se generaron algunas confusiones y conflictos sobre jurisdicciones territoriales. El más importante de ellos fue el que se entabló entre las diócesis de México y Michoacán.[1] Al sur los límites del Arzobispado eran las costas de la Mar del Sur (el Océano Pacífico), y por el noreste eran las costas de la Mar del Norte (el Golfo de México). Desde su fundación en el siglo XVI la extensión del territorio arzobispal se fue modificando con el tiempo hasta que en el siglo XVIII, para el año de 1777, alcanzó el tamaño que se refleja en el mapa 1.

Para la misma época, es decir el año de 1777, la administración política de este mismo espacio era parte de la jurisdicción territorial de la Audiencia de México e incluía 48 jurisdicciones políticas (alcaldías y corregimientos), así como algunas zonas de misión que estaban dentro

1. Ver Óscar Mazín, *El gran Michoacán. Cuatro informes del obispado de Michoacán, 1759-1769*, Zamora, Michoacán, Colmich/Gobierno del Estado de Michoacán, 1986; y Óscar Mazín, *Entre dos majestades. El obispo y la iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, México, Colmich, 1987.



del territorio de la Colonia del Nuevo Santander, fundada hacia mediados del siglo XVIII por el coronel don José de Escandón, conde de la Sierra Gorda.[2] En el mapa 2 es posible observar cómo el territorio que abarcó este Arzobispado iba de costa a costa, siguiendo, más o menos, la misma extensión que alcanzaron los dominios de la Triple Alianza encabezada por los mexicas en tiempos anteriores a la conquista española. Esta zona fue, y aún lo es, la de mayor densidad demográfica del país.

Este amplio espacio se tradujo en la creación inicial de casi cincuenta curatos, vicarías, doctrinas y misiones de muy distintas extensiones a cargo del clero secular y de diversas congregaciones religiosas entre las que destacaron franciscanos, dominicos y agustinos. Esta situación se fue modificando con el tiempo y en el siglo XVIII, para la época del arzobispo Lorenzana, la administración parroquial se había transformado bastante. En agosto de 1766 el arzobispo Lorenzana mandó elaborar un mapa de los curatos del Arzobispado de México[3] y José Antonio Alzate fue el encargado de realizar dicho instrumento (véase mapa 3) en el que se incluían un total de 193 parroquias (excluyendo a las de la ciudad de México), de las cuales 165 estaban en manos del clero secular con 39 auxiliares y el resto eran controladas por los mendicantes: 13 franciscanas con 13 auxiliares; 10 dominicas con 2 auxiliares; y 5 agustinas con 7 auxiliares. En este documento, además de las de la ciudad capital, se excluían las vicarías de Guadalupe y Churubusco, así como 63 auxiliares más pues se ignoraba si gozaban de ministro perpetuo. También se incluyen 25 misiones que eran responsabilidad de los franciscanos, fernandinos, dieguinos y dominicos. Sin embargo, para 1777, el mismo Alzate nos daba cifras mas completas, pues en su *Atlas eclesiástico del Arzobispado de México*[4] —documento de gran belleza y valor— informa al mismo arzobispo

2. Ver Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander (1748-1772)*, México, UNAM, IIH/UAT, IIH, 1997 (Serie Historia Novohispana, 59).
3. Biblioteca Pública de Toledo, *Fondo Borbón-Lorenzana*, Ms. 66, Doc. 11, “Mapa de los curatos del arzobispado de México”, México, 14 de agosto de 1766.
4. Biblioteca Pública de Toledo, *Fondo Borbón-Lorenzana*, Ms. 366: “Atlas eclesiástico de el Arzobispado de México, en el que se comprenden los curatos con sus vicarías y lugares dependientes; dispuesto de orden del ilustrísimo señor doctor



Lorenzana que había un total de 220 curatos —incluidos tanto los que estaban en manos del clero secular como los que estaban en posesión de regulares— y 54 vicarías. Sin embargo, aquí también excluye los curatos de la ciudad de México —seguramente porque Lorenzana había hecho una reforma exclusiva de ésta en la que formó 10 curatos: 4 de españoles y 6 de indios[5]—, aunque sí incluye los de los pueblos de su periferia. Para su elaboración, Alzate consultó las obras de Vetancurt (*Theatro mexicano*),[6] Villaseñor y Sánchez (*Theatro americano*)[7]

El territorio del Arzobispado de México del siglo XVIII era surcado por las dos cadenas montañosas que atraviesan el país entero, es decir, las Sierras Madre del occidente y del oriente. Ambas cadenas montañosas corren paralelas a las costas y constituyen barreras naturales a la humedad que penetra de las aguas oceánicas, lo que en conjunto con las diferentes altitudes dio origen a la existencia de variados micro-climas que son la base de la extensísima biodiversidad que caracteriza este territorio hasta nuestros días. Barrancas, cañadas, montes, pastizales, bosques, selvas, planicies, lagos y ríos representaban serias complicaciones para la construcción de caminos eficientes y seguros por lo que la comunicación de ciertos curatos con sus matrices no era lo eficiente que se hubiera deseado; aún más serio era el asunto de que al interior de algunos curatos la comunicación era

---

don Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, dignísimo arzobispo de esta Santa Iglesia Metropolitana por el bachiller don Joseph Antonio Alzate y Ramírez, año de 1767", México, 1767.

5. Sobre esta reforma parroquial de la ciudad de México, ver Roberto Moreno de los Arcos, "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal", en *Cuadernos de arquitectura virreinal*, n. 11, México, UNAM, Facultad de Arquitectura, 1992; así como Luisa Zahíno Peñafort, *Iglesia y sociedad en México*, p. 50-61.
6. Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, 4 v., Madrid, J. Porrúa Turanzas, 1960-1961 (Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España, 8-11).
7. José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, 2 v., México, Imprenta de la viuda de José Bernardo de Hogal, 1746-1748. (Ed. facsimilar: pról. de Francisco González Cosío, México, Editorial Nacional, 1952).



también deficiente por lo dilatado de sus extensiones así como por lo malo de los caminos.[8]

Estas particulares condiciones geográficas y ecológicas favorecieron el desarrollo de ciertos modelos de asentamientos urbanos, situación visible particularmente en los contrastes que se daban entre las parroquias urbanas y rurales. En general los curatos rurales tenían una mayoría de población nativa —con las consiguientes dificultades de comunicación debido a las lenguas que éstos hablaban—, eran muy extensos, la mayoría de su población vivía de forma humilde, y con frecuencia su comunicación con los grandes centros urbanos no era la más eficiente.

En contraste, los curatos urbanos generalmente tenían una mayor densidad demográfica y mejores circunstancias de integración, aunque no necesariamente mejores condiciones materiales de vida que los espacios rurales; además, el componente étnico era más variado pues a pesar de que en muchas parroquias la población indígena era muy considerable, la presencia de individuos con un origen distinto al indio era mayor que en las rurales. Estas circunstancias demográficas influyeron en la forma de practicar el ministerio de sus párrocos, así como en el tipo de prácticas religiosas tradicionales de las respectivas feligresías.

Es evidente que en el contexto rural el peso de las tradiciones culturales indígenas era mucho mayor que dentro de las ciudades, sin que esto quiera decir de ninguna manera que la presencia de las culturas indígenas era ajena al ámbito urbano. Esta situación también se reflejó en el tipo de conflictos que en materia de ortodoxia católica identificó la Iglesia en ambos contextos.

La extensión geográfica de los obispados americanos era mucho mayor que las de sus pares europeos. No sólo eso sino que además comunicación

8. Una buena descripción del arzobispado de México para la época borbónica puedes ser revisada en Taylor, *Los ministros de lo sagrado*...: v. 1, "La arquidiócesis de México", p. 55-60. Una interesante fuente primaria sobre el tema es Francisco Solano, *Relaciones geográficas del arzobispado de México. 1743*, tomo II. Madrid, CSIC-Dpto. de Historia de América, 1988 (Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo. V Centenario del Descubrimiento de América).



y traslados resultaban más complicados que en el Viejo Mundo, por ello, para cumplir mejor con sus obligaciones pastorales de gobierno, reforma y justicia, los obispos americanos, siguiendo lo señalado por la Corona según se acostumbraba entonces, y en ejercicio de su plena potestad, impulsaron la realización de las visitas episcopales.[9] Éstas eran recorridos que los obispos debían realizar por sus respectivas diócesis una vez al año con la finalidad de vigilar la "salud espiritual" de su feligresía, detectar las necesidades y problemas a los que la tarea evangélica de los curas se enfrentaba cotidianamente, así como "impartir justicia" sacramental y tomar las medidas necesarias para el bien de sus rebaños. En términos del III Concilio Provincial Mexicano el propósito de las visitas episcopales a las diócesis era:

> El principal fin y objeto de las visitas, según expone el santo concilio tridentino, es introducir y propagar la doctrina santa y ortodoxa, extirpar las herejías, proteger y fomentar las buenas costumbres, corregir las estragadas, inflamar al pueblo con exhortaciones y amonestaciones a la religión, paz e inocencia; y para conseguir todo esto, además de lo que enseñarán al visitador con auxilio e inspiración divina, las cir-

9. Ley XXII. Que los prelados visiten los bienes de las fábricas de iglesias y hospitales de indios y tomen sus cuentas, asistiendo persona por el patronazgo real. [Expedida por Felipe segundo en San Lorenzo a 18 de agosto de 1591. Felipe tercero en Madrid a 14 de marzo de 1624 y Felipe cuarto en esta recopilación]: [...] que los arzobispos y obispos[...] cada uno en su diócesis por sus personas o sus visitadores puedan visitar los bienes pertenecientes a las fábricas de las iglesias y hospitales de indios y tomar las cuentas a los mayordomos y administradores de las dichas fábricas y hospitales, cobrar los alcances que se les hicieren y ponerlos en las cajas a donde tocaren, para que de allí se distribuyan en cosas necesarias y útiles, conforme a lo proveído por el gobierno de cada provincia; con que en cuanto a tomar las cuentas por lo que toca a nuestro patronazgo y protección Real, haya de intervenir y asistir a ellas la persona que tuviere el gobierno de la provincia o la que él nombrare en su lugar. En *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, México, Porrúa/ELD, 1987: Libro Primero "De las iglesias Catedrales y Parroquiales", Titulo Segundo "De las iglesias Catedrales y parroquiales y de sus erecciones y fundaciones". Esta misma solicitud se puede encontrar en el Concilio de Trento y en los Concilios Provinciales que surgieron bajo la influencia de Trento.



> cunstancias de lugar, tiempo, ocasión y condición de las personas visitadas, se guardará este orden:[10]

Las visitas eran para los obispos uno de sus principales instrumentos de gobierno, pues eran el mecanismo a través del que podían conocer su diócesis y a sus feligreses de manera directa. Era la manera en que podían entrar en contacto directo con su rebaño y atender, como médicos, las necesidades espirituales en sus diócesis, así como detectar los errores, faltas y desviaciones de la población para poder remediarlas.

El centro del Arzobispado de México era la zona de mayor densidad demográfica y con mayor concentración de poblados multiétnicos. La presencia de una mayoría de población indígena perteneciente a diferentes grupos lingüísticos fue el reto más importante que enfrentaron los evangelizadores en el siglo XVI, y aún para el siglo XVIII era un asunto de relevancia pues obligó a los frailes primero, y a los párrocos de indios después, a estudiar y hablar varias lenguas indígenas. Los principales idiomas nativos que se hablaban en este espacio en el siglo XVIII eran náhuatl, otomí, mazahua, tepehua y huasteco, aunque el número de dialectos hablados dentro de este espacio geográfico fue mucho mayor. Según Dorothy Tanck el número total de pueblos de indios en la Nueva España de 1800 era de 4468 y de estos la mayor parte se concentró en el centro del territorio (mapa 4).

10. *III Concilio Provincial Mexicano*, Libro V, Título I "De las visitas", en Pilar Martínez López-Cano (Coordinación), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, Edición en CD, México, UNAM, IIH, 2004. Para el tema de las visitas episcopales en el Arzobispado de México ver: Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, "Tiempos y espacios religiosos novohispanos: la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, IIH, 2004 (Serie Historia Novohispana, 72), p. 67-83, y Marco Antonio Pérez Iturbe y Berenise Bravo Rubio, "Hacia una geografía espiritual del Arzobispado de México, la visita pastoral de José de Lanciego y Eguilaz de 1715", en Doris Bienko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (cords.), *De sendas, brechas y atajos : contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, México, INAH, ENAH/Programa de Mejoramiento del Profesorado (Promep)/Conaculta (Conaculta), 2008, p. 147-165.



Según la misma autora, la Intendencia de México fue la que concentró el mayor número de pueblos de indios, que llegó al número de 1 248, distribuidos como se muestra en la figura 5.

Como puede apreciarse en el mapa anterior, la densidad de pueblos de indios fue mayor en las zonas aledañas a los lagos centrales así como en algunas regiones montañosas como la Huasteca y algunos valles como el de Toluca. Sin embargo, hacia las regiones sureñas y norteñas esa densidad disminuía notablemente. Esta situación favoreció diversas situaciones conflictivas relacionadas con el gobierno espiritual de los indios pues los inconvenientes materiales para atender las necesidades de la población indígena eran muchos. Uno de ellos era la escasez de una clerecía con los suficientes recursos técnicos —por ejemplo el dominio de las lenguas nativas— para atender a la numerosa población indígena;[11] otro problema era la existencia de parroquias con territorios demasiado extensos y con una población dispersa lo que propició que la atención espiritual que recibían en las zonas alejadas fuera esporádica y por lo mismo deficiente, pues no era extraño encontrar un buen número de feligreses indígenas que recibían la visita de sus párrocos de forma irregular o esporádica, en otras palabras, muchos indígenas estaban poco atendidos en materia espiritual.[12]

11. Sobre este punto y sobre la situación en general de la clerecía novohispana del Arzobispado de México en el siglo XVIII, puede verse: Taylor, *Los ministros de lo sagrado*...; Rodolfo Aguirre Salvador, "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 22, México, UNAM, IIH, 2000, p. 77-110. Y sobre el particular de la clerecía y los indios: Margarita Menegus Bornemann y Rodolfo Aguirre Salvador, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, Centro de Estudios Sobre la Universidad/ Plaza y Valdés, 2006; Rodolfo Aguirre Salvador, "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII", *Historia Crítica*, n. 36, Bogotá, julio-diciembre 2008, p 14-35; Rodolfo Aguirre Salvador, "La demanda de clérigos 'lenguas' del arzobispado de México, 1700-1750", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 35, México, UNAM, IIH, 2006, p. 47-70; y Magnus Lundberg, "El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 38, México, UNAM, IIH, 2008, p. 39-62.
12. Sobre este punto ver Zahíno, *Iglesia y sociedad en México*..., p. 63-79.



Según el censo de 1777, la población total del Arzobispado era de 1 191 753 almas, poco más de 10 habitantes por km², y de ellas claramente se deduce que más de las dos terceras partes de la población total del Arzobispado de México eran indígenas, dejando a los españoles el segundo escaño con apenas el 14.13% del total, los otros grupos ni siquiera alcanzaban el 10% del total, sólo si sumamos el total de los grupos denominados como castas alcanzarían el 19% del total (véase tabla 1).

El cuadro de población que aquí se reproduce es del total del Arzobispado de México, por lo que es importante señalar que las proporciones aquí indicadas se mueven de forma significativa de manera regional o zonal. Es claro que el mayor número de población de origen europeo se concentró en las ciudades, en tanto que los indígenas, a pesar de ser mayoría general, eran mucho más numerosos en proporción y cifra total en los espacios rurales. Esta situación, aunada a lo dilatado de los curatos de indios, sus malos caminos y los patrones de población dispersa que acostumbraban tener los indios, hacían que los curas párrocos de indios a menudo faltaran a su ministerio en las zonas más alejadas de sus espacios de acción. A esto debemos sumar las complicaciones que implicaba el uso de las lenguas indígenas, mismas de las que no siempre tenían dominio los curas. Este es el escenario general al que los curas párrocos de indios se enfrentaban para administrar los sacramentos e imponer la vida cristiana a los indios en el Arzobispado de México, incluso en el siglo XVIII, dos siglos después de iniciado el proceso evangelizador.

JUSTICIA ECLESIÁSTICA: LA AUDIENCIA DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO

Durante la primera mitad del siglo XVIII el mundo barroco estaba en franca agonía, de su antiguo esplendor quedaban algunos relumbrones que se asomaban en las formas estéticas, en la persistencia de algunas tradiciones festivas, y en ciertos patrones culturales que tardarían todavía algunos años en transformarse. Los conceptos católicos sobre superstición e idolatría de la época barroca entraron en crisis hacia finales del siglo XVII, y ya para la tercera y cuarta décadas del siglo XVIII la primera ilustración española buscó desterrar toda forma de superstición, así lo demuestran



TABLA 1. NÚMERO DE INDIVIDUOS POR FAMILIA, SEGÚN CALIDADES, EN 1777*

Calidades	*Familias*	*Individuos*	*Porcentaje vs. Población total*	*Familias / Individuos*
Indios	201 213	802 371	67.33	4.0
Españoles	38 334	168 411	14.13	4.4
Mestizos	23 377	110 340	9.26	4.7
Mulatos	14 582	67 795	5.69	4.6
Castizos	4 883	23 936	2.01	4.9
Lobos	936	5 176	0.43	5.5
Coyotes	336	1 770	0.15	5.3
Negros	296	1 428	0.12	4.8
Moriscos	243	1 392	0.12	5.7
Chinos	131	509	0.04	3.9
Mestindios	74	384	0.03	5.2
Albinos	33	164	0.01	5.0
Totales	*284 676*	*1 191 753*	100	4.2

* Cuadro tomado de Sánchez Santiró, *op. cit.*, cuadro 8, p. 50.

los conceptos racionalistas de Feijoo.[13] Esto impactó en la forma en que los obispos y sus provisores de indios sancionaron la superstición e idolatría de los indios del Arzobispado de México, si bien esto fue parte de un proceso que duró prácticamente todo el siglo XVIII. Si bien la transición entre el mundo barroco y el ilustrado no fue tersa, ni inmediata, ni mecánica, es posible encontrar las últimas manifestaciones de actitudes barrocas durante la primera mitad del siglo XVIII, así como las primeras ilustradas al mismo tiempo.

13. Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro critico universal*, edición de Ángel-Raimundo Fernández González, Madrid, Cátedra, 1985. Ver también, del mismo autor, *Obras escogidas*, introd. de Arturo Souto Alabarce, México, Porrúa, 1990 (Sepan cuantos..., 593).



Para entender la manera en que la justicia eclesiástica se aplicó a los indios que cayeron en prácticas calificadas como heterodoxas por las autoridades eclesiásticas del Arzobispado de México durante la parte final de la época barroca es necesario analizar la manera en que la Iglesia concebía la justicia y la religión y el papel que ambas jugaban al interior de la sociedad en esa época. Como desde el siglo XVI, a principios del siglo XVIII la utopía de la Iglesia novohispana era la de lograr una sociedad que funcionara bajo los principios cristianos, para ello había luchado y seguía trabajando intensamente. Una sociedad que garantizara la armonía y convivencia de los grupos que la integraban y que brindara a los individuos los elementos para que la salvación espiritual estuviera a su alcance. Por ello, la religión católica era el modelo integral para regir las conductas, los pensamientos y el proceder de los hombres, en su defensa, pero sobre todo en su práctica cotidiana radicaba el éxito y supervivencia del reino. Esa era la importante misión que el rey debía garantizar a sus súbditos y para ello su principal baluarte era la Iglesia, y los obispos sus alfiles. Por esta razón, y dado su carácter misional, pues la mayor parte de la población novohispana eran indios —rudos, miserables y neófitos—, los prelados mexicanos pusieron especial empeño en el carácter pedagógico de sus respectivas labores pastorales que buscaron en primer lugar reformar las costumbres, promover la defensa de la religión, de sus sacramentos y de la dignidad eclesiástica.

El cumplimiento de esta misión para los prelados del mundo barroco fue tarea delicada y compleja. Esta labor evangelizadora se desarrolló de manera desigual frente a una numerosa y dispersa población nativa que hablaba varias lenguas y ocupaba un extenso territorio. En este contexto, lograr que la población indígena desarrollara una religiosidad ortodoxa era imposible de alcanzar con los recursos materiales y humanos con los que contaba. Estas circunstancias y la urgencia de convertir y "salvar" a las miles de almas de los nativos favorecieron el desarrollo de un cristianismo sincrético que la Iglesia terminó por tolerar ante las complicaciones que imponer la ortodoxia representaba. Acorde con el espíritu barroco prevaleciente los obispos promovieron una liturgia que llevaba a la población de la congoja a la fiesta, propiciando así la exaltación de los elementos sensoriales más que la reflexión teológica. Ello derivó, en parte, en la práctica de un cristia-



nismo *sui generis* que pronto sería plenamente aceptado por la población que se apropiaría e identificaría con su espectacularidad, y a medida que esto sucedía, la tendencia a alejarse de la ortodoxia deseada por la jerarquía eclesiástica se acrecentaba. Esta particular religiosidad se valía de vistosos y espectaculares actos rituales públicos que exteriorizaban y favorecían la devoción que a menudo se desbordaba y cometía excesos y errores de interpretación. Eso preocupó mucho a las jerarquías eclesiásticas que por un lado veían con buenos ojos la fuerza de la fe que movía a sus feligresías, pero al mismo tiempo les preocupaban los excesos y vicios que esto conllevaba.

Sin embargo, esto no significó la resignación de los prelados, por el contrario, fue la pauta para que diseñaran diferentes proyectos episcopales en busca de una solución a tan graves problemas. Las continuas contradicciones entre la ortodoxia deseada por la Iglesia y la realidad de las prácticas religiosas de la población, en especial de los indios, fueron el motor que moldeó las características que fue tomando la Audiencia archiepiscopal de México, institución a la que Jorge Traslosheros ha dedicado buena parte de sus investigaciones.[14] Para cumplir con sus tareas de salvaguarda de la sociedad, la Iglesia del Arzobispado de México construyó a lo largo de los siglos XVI y XVII una Audiencia Episcopal que se ocuparía de vigilar la observancia del modelo cristiano de vida entre los fieles del reino. Su presencia entre la población era cotidiana, toda vez que se ocupaba de solucionar problemas surgidos de la convivencia diaria de todos los estamentos: conflictos conyugales y familiares o la conducta de los clérigos eran tema de todos los días en el Provisorato; pero también, y muy especialmente, las costumbres y actividades cotidianas y espirituales de los indios. Este sector de la población —las dos terceras partes de los habitantes del Arzobispado—, era fundamental en la razón de ser de esta institución pues los obispos tenían plena potestad sobre ellos y era a través del Provisorato y de sus jueces locales, así como de las visitas episcopales y de la confesión, que vigilaban su cuidado espiritual. De hecho era tan importante que se creó un Provisorato especializado en atender exclusivamente asuntos de la población indígena.

14. Ver en especial Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad*...



La actividad que el Provisorato del Arzobispado de México desplegó fue diversa, trascendente y cercana a las personas de la Nueva España, su propósito fundamental fue restablecer el equilibrio social, reconciliando a las partes cuando surgían conflictos o situaciones que contravenían el ordenamiento moral y espiritual deseado por la religión, la Iglesia y la Corona. Era una institución correctiva, pero también pedagógica porque buscaba enseñar a la feligresía el peligro de vivir en pecado, era un apéndice de la Iglesia a la que pertenecía y seguía. Su eficiencia dependía de alcanzar esos acuerdos de forma explícita y eficiente a través de la aplicación de penas de distinto grado y severidad que se incrementaban según el tipo de falta, o por su reiteración, reincidencia o persistencia.

La justicia eclesiástica promovida por los prelados se caracterizó por buscar soluciones pastorales antes que judiciales, y cuando éstas eran necesarias o entraban en acción por lo general se preferían las soluciones más persuasivas que coactivas. En general se dejaba el proceso judicial como último recurso y su operación promovía la reconciliación y/o el castigo públicos cuando las faltas habían trascendido a la esfera pública como una forma de educar a la población a no cometer las mismas fallas que los penitenciados, o sólo privadas cuando la falta aún no trascendía el ámbito doméstico privado y aún no se convertía en un mal ejemplo a los demás, procurando así evitar el escándalo antes que favorecer la venganza pública. De esta manera se reafirmaba la vocación justiciera, pedagógica y correctiva del Provisorato y su misión como garante en la preservación del equilibrio de la sociedad en materia espiritual y moral. Precisamente por ello las tareas que desempeñaba el provisor se equiparaban, en parte, con las que cumplía el inquisidor, pues las dos instituciones —Provisorato e Inquisición— desempeñaban tareas análogas, ambas investigaban e impartían justicia para preservar la salud del reino. Si bien sus procedimientos judiciales eran diferentes, pues el juicio inquisitorial era reservado y secreto, en tanto que el que llevaba la justicia ordinaria era abierto y público. Justo por estas coincidencias, a pesar de sus diferencias y eventuales desencuentros, era que, en general, ambas instituciones y sus funcionarios pudieron llevar una existencia de



colaboración armónica y no de conflictos y choques como sugería hasta hace poco la historiografía sobre el tema.[15]

La lógica jurídica que guiaba el proceder de esta institución no podía ser otra que la que privaba en el Antiguo Régimen,[16] es decir, una justicia de orden privativo que se correspondía con una sociedad estamental y corporativa dirigida por una monarquía—responsable lo mismo del gobierno espiritual que del civil— cuya principal función era preservar el orden imperante mediante el apego a los principios establecidos por la religión católica. En este sistema, cada corporación se diferenciaba de las demás por su origen particular como grupo social y por las funciones que, en consecuencia de lo primero, desempeñaba en el todo social; de ello se desprendía la necesidad de crear nichos jurídicos específicos para cada parcialidad estamental y corporativa, por eso existían diferentes tribunales especializados.[17]

Además de las ancestrales tradiciones medievales de las cortes ibéricas así como de la Iglesia católica, el origen del "sistema judicial de la arquidiócesis de México" se remonta al Concilio de Trento cuya principal finalidad fue ordenar la contrarreforma católica, reestructurar la institución, fortalecer los principios de la ortodoxia y reformar las costumbres de la feligresía, todo ello como una reacción al embate del protestantismo. Entonces, la analogía de Jesucristo como bondadoso redentor le presentaba al mismo tiempo como juez supremo. Ello reafirmó la idea de que la sociedad debía tener en Cristo el modelo a seguir, ya que todo lo que de él emanaba era digno de imitación pues era justo y verdadero. Así, el tipo de

15. Traslosheros, "Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos…"
16. Ver François-Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, 2 v., trad. de Sergio Fernández Bravo, México, FCE, 1991 (Sección de Obras de Historia); ver también Francisco Tomás y Valiente, *Gobierno e instituciones en la España del antiguo régimen*, Madrid, Alianza, 1982, y Jorge Traslosheros, "Estratificación social en el reino de la Nueva España, Siglo XVII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, Michoacán, Colmich, verano de 1994, n. 59.
17. Ver José Luis Soberanes, *Historia del sistema jurídico mexicano*, México, UNAM, IIJ, 1990; y José Luis Soberanes *et al.*, *Los tribunales de la Nueva España*, México, UNAM, IIJ, 1980.



reforma de la Iglesia que se trazó en el Concilio de Trento ponía mucha atención al cuidado de la ortodoxia, al cuidado y uniformidad de las costumbres de clerecía y feligresía, y, por supuesto, a la defensa de la Iglesia católica. Para alcanzar esta meta era necesario restituir y fortalecer el poder de los pastores que cuidaban el rebaño, es decir, el episcopado. Desde entonces, los obispos recuperaron por completo la potestad que a los vaivenes de los tiempos había ido minando. En este sentido, dos fueron las herramientas principales con que se dotó a los prelados: la visita episcopal, cuyas disposiciones eran incontestables, y el foro judicial, por lo que los obispos eran —a semejanza de Cristo— supremo juez y legislador al interior de sus respectivas diócesis. Ello fue el sustento para el establecimiento de las audiencias episcopales, tema que en Nueva España además se fortaleció por la peculiaridad de que en la lejanía el rey confiaba y delegaba en sus obispos parte importante de la responsabilidad de salvaguardar las almas de los indios, y el camino principal para ello era vigilar el buen apego a una vida que siguiera el modelo cristiano, es decir, cuyas costumbres y comportamientos fueran acorde a los evangelios y a la moral cristiana. Si consideramos que los indios eran los "hijos más pequeños" de la Iglesia, dada su condición de "nuevos cristianos", la responsabilidad de los obispos era aún mayor.

También debemos considerar que el rey de España como patrono y vicario de la Iglesia de Indias,[18] en virtud de los "justos y legítimos títulos" que le fueron otorgados por el papa Alejandro VI, tenía la responsabilidad de vigilar a los indios. Dichos títulos otorgaban al soberano la posibilidad de proponer a los funcionarios eclesiásticos que convenían a sus intereses, empezando por arzobispos y obispos, pero también la obligación de fundar la Iglesia en Indias, lo que equivalía a financiar y gobernar las nacientes diócesis, si bien el nombramiento oficial siempre correspondía al Papa. Por ello, después de un inicio incierto en que los frailes dominaron la Iglesia

18. Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, Madrid, Atlas, 1972; *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias mandadas imprimir, y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II Nuestro Señor*, estudio preliminar de Juan Manzano, Madrid, 1973; y *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*...



mexicana, el emperador depositó en los obispos la trascendente misión de velar y orientar la salud espiritual de su grey en Indias, y éstos, a su vez, adquirieron el compromiso de servir a Dios y al rey. De esta manera, el rey como cabeza de Iglesia y Reino, cumplía con su alta tarea de ser custodio de la fe católica y salvaguarda de los habitantes de los territorios conquistados en nombre de Dios, y, por supuesto, de la Corona de España. En pocas palabras, se trataba de un Estado que profesaba un culto oficial, a través del cual guiaba su diario existir, y que le proporcionaba la justificación para mantener el dominio de la "religión verdadera" para la gloria de Dios, de la Iglesia, y del propio monarca de los nuevas tierras y entre las nuevas almas. El rey garantizaba la propagación de la fe católica. En suma, la Corona española operó en los territorios americanos al amparo de una doble potestad: la temporal y la eclesiástica. Naturalmente, la potestad eclesiástica se encomendó a la institución episcopal.

Pero como juez de la diócesis, ¿qué asuntos eran los que le correspondía atender a los obispos? La tarea principal de los prelados era salvaguardar el bien común y con ello favorecer la salvación eterna de las almas y para que esto fuera posible se requería que la población viviera acorde a las normas que la religión católica imponía. Los obispos eran el garante de que los principios católicos de la convivencia se conocieran y se siguieran; pero también debían custodiar que en caso de que esto no sucediera así se buscara la mejor manera de establecer el equilibrio y el orden nuevamente. Esto sólo era posible si contaban con los instrumentos para detectar y corregir los comportamientos equívocos —las desviaciones de fe, por ejemplo—, asegurar el decoro y respeto debidos a la Iglesia y la clerecía como instrumento de Dios en la tierra —esto significaba que feligresía y clerecía, y ésta con mayor razón, debían mostrar el respeto debido a la dignidad de la Santa Madre Iglesia y sus sacramentos—, así como el cumplimiento de las normas de convivencia cristianas, es decir, la reforma de las costumbres como un medio de alcanzar el modelo de sociedad anhelado.[19]

19. Para la reconstrucción del proceso histórico de los siglos XVI y XVII que llevó a la instalación y consolidación de la Audiencia de la Arquidiócesis de México he seguido a Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad*...



Al primer arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga, como obispo fundador, fue a quien tocó establecer las bases de la organización institucional de la iglesia dentro de la arquidiócesis de México. Por ello, para echar a andar tan importante empresa, siguiendo la costumbre de entonces, procedió a crear una secretaría de cámara, el cabildo de la catedral, y un tribunal eclesiástico. A éste último le dotó de un provisor y un vicario general.[20] Debe destacarse que Zumárraga ocupó una doble jurisdicción pues como ordinario ejerció su autoridad, al mismo tiempo que como inquisidor apostólico, lo mismo que fray Alonso de Montúfar, aunque éste último nunca recibió el nombramiento de inquisidor ordinario.[21]

En la fundación de la Iglesia católica en Nueva España el proceso de instauración de la justicia eclesiástica fue distinto al europeo, pues aquí los obispos ejercieron facultades jurisdiccionales plenas hasta antes del establecimiento formal de la Inquisición en 1571. Fue entonces cuando Felipe II dispuso la creación del Tribunal del Santo Oficio en Nueva España; asimismo indicó que los indios quedaran fuera del alcance de esta institución pues se les consideró "cristianos nuevos".[22] A partir de entonces los obispos perdieron toda facultad para intervenir en delitos contra la fe de la población no indígena, aunque conservaron su jurisdicción plena en materia de naturales.[23] Por ello, finalmente la jurisdicción sobre la ortodoxia religiosa y moral de los indios recayó en manos de la autoridad diocesana.

Durante los siglos XVII y XVIII, a través de la visita pastoral, los prelados recorrían sus diócesis pasando revista a su clerecía y atendiendo de primera mano a su feligresía. Como es natural, ante la visita de una autoridad de la condición de un obispo, en los pueblos, barrios y ciudades brotaban los asuntos que inquietaban a la población y a los curas: desacuerdos entre

20. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad*..., p. 4.
21. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición*...
22. Real Cédula del 25 de enero de 1569, *apud*, Moreno, "La Inquisición para indios...", p. 20.
23. Ver Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición*..., p. 14-27. Además Moreno, "La Inquisición para indios...": p. 13-15.



cura y feligreses, pleitos familiares, conflictos matrimoniales, amancebamientos, disputas por el control de las cofradías y hermandades, contabilidades sospechosas en las parroquias, descuidos administrativos de los párrocos, quejas contra la clerecía, inconsistencias morales, obra material de los templos, manejo de las fiestas religiosas, y sólo en el particular caso de los indios, desviaciones de la fe. Este amplio conjunto de tópicos eran atendidos por los obispos en sus visitas, por lo que su arribo a un poblado era todo un acontecimiento. Siempre se puso especial cuidado en atender las situaciones que implicaran escándalo y mal ejemplo, esos asuntos fueron atendidos y resueltos por el pastor de la manera más prudente y eficaz posible. La visita pastoral era una forma de hacer justicia expedita y de primera mano.

A diferencia de lo que sucedió en otras latitudes, como en Perú, donde se creó un tipo de visita especializado en la extirpación de idolatrías[24] —origen de la sección "Hechicerías e idolatrías" del Archivo Arzobispal de Lima, Perú—,[25] en Nueva España, hasta donde sabemos, no se presentaron visitas especializadas para extirpar idolatrías, sin embargo, los obispos emprendieron con cierta regularidad sus visitas episcopales cuya finalidad era vigilar la salud espiritual de la población de sus diócesis. Durante esas visitas, los

24. El estudio más reciente sobre este asunto es el de Juan Carlos García Cabrera, "¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII", en Traslosheros y Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, p. 95-110.
25. Ver Pierre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, paleografía de Laura Gutiérrez Arbulú y Luis Andrade Ciudad, textos quechuas traducidos, editados y anotados por César Itier, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2003/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003. Así como Juan Carlos García Cabrera, *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías (Cajatambo, siglos XVII-XIX)*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994 (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 10). Esta documentación ha servido de base para la realización de un nutrido grupo de trabajos sobre la religiosidad de los indígenas peruanos de la época colonial, por ejemplo Mills, *An Evil Lost to View?...*, y del mismo autor *Idolatry and its Enemies...* También Griffiths, *La cruz y la serpiente...*



prelados impartían justicia y entre otras cosas combatían, prevenían o remediaban el posible surgimiento de idolatrías dentro de sus diócesis.[26]

Por otro lado, a lo largo de varias décadas que ocuparon parte de los siglos XVI y XVII, los obispos fueron dando forma a los tribunales episcopales. La naturaleza religiosa de estos tribunales, como resulta natural, fue acorde a las normas dictadas por el derecho canónico e indiano, sin embargo, es importante señalar que no fueron tribunales que funcionaron de la misma manera desde su fundación. Poco a poco fueron construyendo su esfera de acción según las necesidades específicas de cada momento, y por otro lado, su evolución reflejó el mayor o menor celo de cada prelado, es decir según la personalidad de cada obispo. También es de destacar que estos tribunales no hicieron una aplicación estricta y positiva de la ley pues favorecieron la negociación que permitiera el arrepentimiento del pecador y promovían su reconciliación antes que el castigo, que también se aplicaba. Lo más interesante de esta Audiencia fue que a lo largo de varias décadas, entre los siglos XVI y XVII, afinó sus estructuras, criterios y mecanismos aprendiendo y tomando experiencia de caso por caso hasta forjar una suerte de "usos y costumbres" que sin contravenir las disposiciones conciliares o el derecho canónico, y sin oponerse a los mandatos del rey o del papa, logró armonizar un modelo de tribunal que mucho contribuyó al cumplimiento de la meta de salvaguardar el bien común (entendido este claro está, como el modelo de vida católica). Esa es una de las conclusiones que nos presenta Traslosheros luego de haber recorrido minuciosamente cada legajo y expediente provenientes de un periodo entre los años 1528 y 1668, y que reportara alguna nota o información sobre una institución cuyo archivo se "extravió" al paso del tiempo. Lo admirable en los provisores de los siglos XVI y XVII en Nueva España es que con su casi artístico sistema judicial contribuyeron de manera notable a

26. En el AHAM existen varios ejemplos de visitas pastorales donde es posible identificar estos afanes episcopales. La mayor parte de ellas se encuentran en el AHAM, Fondo: Episcopal, Sección: Secretaría arzobispal. Serie: Libros de visita. La visita episcopal es una institución de gran relevancia en el gobierno diocesano y se encuentra en espera de un estudio detallado.

mantener un aparente estado de convivencia social que se mantuvo en relativa estabilidad durante décadas, y que ocasionalmente se veía amenazado por factores más bien de corte externo, como una crisis agrícola o alguna catástrofe natural. Visto desde esta perspectiva, la Audiencia Episcopal de México cumplió con sus objetivos de manera notable, o por lo menos eso fue lo que intentó, pues sabemos bien que la distancia entre lo ideal y lo real, a veces, puede ser grande.

> La audiencia eclesiástica no fue un tribunal espectacular en ningún sentido, ni por sus prácticas ni por sus castigos, a diferencia de la inquisición o la sala del crimen de la real audiencia. Sus acciones fueron cotidianas, constantes, precisas, sujetas a procesos claros y en mucho sencillos. Cotidianidad que, por la amplitud de su jurisdicción e importancia de sus materias, le dio gran influencia en la vida de los habitantes de la Nueva España. Puede sorprendernos, entre muchas otras cosas, por ejercer una justicia abocada más a la corrección que al castigo, a la recopilación que a la "justa venganza" de la sociedad contra el delincuente, más interesada en reconocer y guardar los derechos que a cada individuo le pertenecían acorde a su condición, que a la aplicación "estricta" de la ley cualquiera que esta fuera, más preocupada por el ejercicio de la justicia cual deber y virtud de quien gobierna, que por hacer valer una ley positiva.[27]

Cabe aclarar que como todo proyecto de sistema judicial, el eclesiástico novohispano que se nos presenta es una construcción ideal, finalmente humano y constituido por humanos; por lo mismo, sujeto a las virtudes y defectos de los hombres y en el que los abusos y las ineptitudes también dejaron su huella. Siempre resulta importante considerar la distancia que media entre la norma y la doctrina con la realidad judicial, y entre ésta y la realidad social, a veces el camino entre unas y otras es más dilatado de lo que se cree. La reconstrucción del modelo ideal, sin embargo, resulta de utilidad porque nos explica los principios filosóficos y

27. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad*..., p. XII.



jurídicos cristianos de la época y de la institución: "La salvación era responsabilidad así del individuo como de la sociedad y sus autoridades, por lo que toda la vida política y moral debía orientarse a tales fines trascendentes. Para aquellos hombres toda historia era por necesidad historia de salvación".[28]

Por otro lado, el estudio de los casos nos ayuda a entender mecanismos, procedimientos y metodologías que la institución empleó en su cotidianeidad —que por su naturaleza de tribunal se asocia con el conflicto—, y a través de los cuales finalmente se auto-construyó. La materia prima del historiador que trabaja con expedientes judiciales es el conflicto, la confrontación; por ello, lo cotidiano al hurgar en estos documentos es contrastar versiones opuestas sobre el mismo asunto entre las partes que buscan convencer a una autoridad —que será quien determinará cual de las versiones es la cierta—, de que cada una es la que tiene la razón. Pero la fuente judicial nos dice mucho más que esto. En realidad, a través de esos expedientes, se traslucen los valores, carencias, necesidades, anhelos y condiciones de vida de cada época y de cada grupo involucrado en los procesos. Los procesos judiciales son, como pocas, una valiosa fuente sociológica y jurídica para acercarnos un poco a la vida de los hombres que les dieron origen. La labor crítica de estos documentos consiste en desentrañar los mensajes que implican alcanzar a entender a los hombres que les dieron forma, con todas sus pasiones y limitaciones; pero también son la puerta para entender a las instituciones que esos hombres crearon para construir una sociedad acorde a sus ideales jurídicos, teológicos, éticos y morales. En ese sentido, los expedientes judiciales son la ventana precisa para descubrir la distancia entre lo que los grupos dominantes deseaban y lo que la sociedad a la que normaba practicaba cotidianamente. De ahí una de las grandes virtudes que encierran los archivos del tribunal episcopal. Su riqueza es tal que nos permite vislumbrar a unos y otros —acusados, demandantes y juzgadores— en toda la complejidad del conflicto cotidiano, pero hay que saberlos identificar, ver sólo una de las partes

28. *Ibidem*, p. XII-XIII.



nos llevará a formar una idea doblemente distorsionada o tendenciosa de la realidad a la que buscamos comprender.

En buena medida, la historia de los tribunales es también la historia de la tensión social y el descontento prevaleciente en una sociedad. Los tribunales son el gradiente más obvio del desequilibrio o descompensación social. Su intensa actividad, el aumento en el número de los casos que maneja, o bien el crecimiento o disminución de cierto tipo de faltas, nos dibuja por un lado la mirada vigilante de quien controla, y por otra los desacuerdos reflejo de la inequidad o desequilibrio de la sociedad. En un tribunal de naturaleza eclesiástica, como el que aquí nos ocupa, que basa buena parte de sus procesos en lineamientos de orden moral y teológico, no resulta difícil identificar los criterios que la autoridad imperante aceptó y rechazo. En otras palabras, en los expedientes del Provisorato apreciamos los afanes ortodoxos y su distancia con la realidad que se intentaba normar. Insisto, ver sólo una de las partes resultará insuficiente.

Una de las funciones más importantes de los tribunales ordinarios fue que, como todo tribunal, contribuyeron a mantener la unidad del estatus imperante de la sociedad que les emanó. Su accionar tendió a unificar y mantener las conductas de sus habitantes dentro de los márgenes que los grupos dominantes aceptaron y consideraban los mejores, ésta era una forma de legitimar su posición. Traslosheros ha visto esto con certeza y claridad, pues ha demostrado puntualmente cómo la Audiencia Ordinaria cumplió con esa función conservadora del *status quo* de la sociedad novohispana durante el siglo XVII, y cómo consideraba que esa tarea era su obligación justa y verdadera. Pero esa exposición aún nos pone en suspenso el otro lado de la moneda, pues si bien la Audiencia del Arzobispado de México pretendió evitar el conflicto e impartir justicia según sus propios cánones, aún resta por explicar las razones del disenso, los motivos del conflicto. Traslosheros ha señalado que detrás de muchos procesos judiciales seguidos en los tribunales ordinarios se escondían particulares situaciones de venganzas personales y conflictos de intereses, eso está bien y sin duda demuestra el buen ojo de un detective, pero nos hace falta la explicación social que lleva a entender el conjunto de esas acciones por parte



de quienes las cometen. Eso completaría el cuadro para vislumbrar en su conjunto aquella sociedad.

Para los jueces, los obispos y la Corona, los pleitos y conflictos que llegaban a los tribunales indicaban el peligro de decadencia de la sociedad, y promover la eficiencia de los tribunales equivalía a salvar al Imperio de su ruina, pero eso sólo reflejaba el punto de vista de quienes disponían la ley y los tribunales, no explica por completo las razones del conflicto. Hasta aquí la silueta del Provisorato descrita es la que corresponde al Antiguo Régimen, con todas sus particularidades pero acorde con la mentalidad y principios generales que caracterizaron a la justicia de aquellos tiempos. Un sistema judicial privativo que fue diseñado para una sociedad estamental; casuístico, pues a medida que enfrentaba situaciones específicas las iba solucionando y legislando; un sistema legislativo que al ser acumulativo fue eliminando contradicciones y de esta manera se fue construyendo y perfeccionando a sí mismo gradualmente; y, finalmente, un sistema legislativo regalista que sometió todas las legislaciones al poder absoluto de los reyes españoles, dejando así a las demás legislaciones como secundarias y obligadas a adecuarse al principio rector dictado por la Corona, tal fue el caso del derecho canónico aplicado en España e Indias. La justicia que impartía la Audiencia del Arzobispado de México compartía estas características, sin embargo, en general sus procesos eran menos engorrosos y lentos que los de la justicia ordinaria del rey, pues requerían menos papeleo y el juez eclesiástico, por sistema, trataba de favorecer la negociación y los acuerdos antes que el pleito legal, en esto se diferenciaba de otros tribunales, en especial de los inquisitoriales. Otra diferencia importante con respecto a otros tribunales, es que el tribunal para indios del Arzobispado de México tenía prohibido confiscar bienes e imponer penas pecuniarias o multas, salvo cuando se trataba de resarcir el daño material a un tercero, aunque en los registros documentales ha quedado constancia de que esta prohibición con frecuencia no era atendida. No obstante lo anterior, la intención del tribunal era lograr la compensación de forma diferente a la de otros tribunales.





PROVISORATO DE INDIOS Y CHINOS DEL ARZOBISPADO
DE MÉXICO AL FINAL DEL BARROCO

Una de las peculiaridades más importante en la estructura del Arzobispado de México fue la creación de un Provisorato especializado en la atención de la población indígena, que funcionó en forma simultánea y coordinada con el Provisorato General, y ambos bajo la guía del arzobispo. Este trabajo se centra en la vigilancia de la ortodoxia religiosa de los indios. Esta tarea fue encomendada al Provisorato de Indios y para ejercer su vigilante labor debía equilibrar el uso de la fuerza,[29] pero cuidando de no excederse en el uso de esta.[30] Ese fue uno de los principios que guió el proceder de los provisores al momento de ejercer su función de censores de la ortodoxia entre los indios.

El archivo del Provisorato de Indios ha desaparecido como tal, sin embargo existe de forma fragmentaria pues muchos de sus expedientes se han preservado en diferentes ramos del Archivo General de la Nación, principalmente en el ramo de Bienes Nacionales. Los pocos del siglo XVIII que he podido detectar y que tratan sobre temas de fe indígena desviada, se han resguardado en ese ramo y en los de Inquisición o Criminal. Los archivos de los juzgados eclesiásticos se han perdido casi todos, salvo el del juzgado eclesiástico de Toluca y Calimaya, del cual he extraído la mayor parte de los casos que aquí se expondrán. A esta difícil situación se suma el hecho de que en muchos casos los expedientes se hallan incompletos o sin sentencia, a veces, de hecho, y por desgracia, sólo aparece la cabeza del proceso. No obstante lo que existe me

29. Solórzano, *De Indiarum Iure*: Libro II, cap. XVII, 43. Por diversas razones no parece que fuera posible predicar y mantener entre los indios la fe y la religión cristiana sin algún género de aparato y temor militares.
30. *Ibidem,* Libro II, cap. XVII, 70. Los indios y otros infieles odiarán la ley de Cristo y blasfemarán y apostataran, si hay violencia en la predicación e introducción de la fe; 71. Los indios de la Nueva España miraron como odioso el nombre de cristianos por culpa de los daños que habían recibido de algunos de ellos.



parece una buena muestra para darnos cuenta del proceso que aquí vengo presentando.[31]

En cada obispado de la Provincia Eclesiástica de México se siguió un camino particular para administrar la justicia a los indios; en el caso del Arzobispado de México fue durante el periodo del segundo arzobispo, fray Alonso de Montúfar, y en medio de las disputas entre clero secular y regular por el control de la población nativa fue que se designó a un conjunto de funcionarios especializados para la atención de los indígenas. Estos funcionarios estaban encabezados por un provisor de naturales que dependía directamente del arzobispo y que entendería especialmente en el tema del cuidado de las costumbres. El asunto de los delitos contra la fe quedó a cargo de los arzobispos, pues después de los conflictos que suscitó la quema del principal de Texcoco el rubro era de especialísimo cuidado.[32]

Traslosheros afirma que durante la gestión episcopal de Manzo y Zúñiga, en la década de 1630, el provisor de naturales "actuaba con suficiente autonomía incluso para dictar sentencias en asuntos de costumbres, al grado de poder equipararle con el juez de testamentos, capellanías y obras pías".[33] También señala que esta autonomía se limitó durante ciertas gestiones arzobispales, como la de Sagade Bugueiro, así como durante las sedes vacantes. Situación que se prolongó hasta 1668. Lo que indica que las actividades del provisor de naturales quedaban sujetas a la voluntad del arzobispo en turno.

En general, los asuntos que los provisores de naturales trataron durante el periodo entre los siglos XVI y XVIII, se dirigieron a atender primordialmente conflictos relacionados con las costumbres, como la vida matrimonial y sexual, así como a asuntos que no necesariamente correspondían a ese rubro, por ejemplo: a la casi siempre conflictiva relación de los indios con sus curas párrocos beneficiados, o bien los conflictos entre

31. Los expedientes utilizados han sido organizados en la tabla que aparece en los anexos.
32. El asunto fue dilucidado por Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición…*
33. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad…*, p. 195.



los propios indios por diferentes razones como rencillas por la disputa de algún bien —por ejemplo tierras— que se traducían en denuncias o acusaciones de diverso tipo ante el juez eclesiástico. Así, a veces, una denuncia de amancebamiento o de maleficio encerraba algún episodio de celos o de pleitos familiares por herencias, otras ocasiones lo que estaba detrás era una disputa por el control político del cabildo, o el manejo de una cofradía, etcétera. Esto es lógico, pues, como se ha señalado ya, los indios recurrían con frecuencia a los juzgados eclesiásticos como primera instancia de avenencia frente a sus disputas cotidianas.

Todo parece indicar que desde el establecimiento del Provisorato de Naturales hasta finales del siglo XVII (el periodo que ha estudiado con mayor detalle Traslosheros) o no hubo grandes procesos de idolatrías y/o superstición entre los indios del Arzobispado de México, o bien éstos fueron resueltos por vías diferentes a los tribunales (las visitas episcopales por ejemplo). Traslosheros ha señalado la importancia de esto pues los casos que él estudió le llevan a afirmar que en su mayor parte el proceso penal era la expresión de problemas sociales, económicos y hasta políticos más que los "simples desvíos en las prácticas de la religión católica".[34] Nuestro autor indica que la mayor parte de los casos las denuncias sobre delitos de los indios contra la fe encerraban conflictos entre beneficiados e indios, los primeros usando las acusaciones de idolatría para intentar someter a los segundos y los segundos acusando a los primeros de sacrilegio o cosas semejantes. Es decir que las denuncias por asuntos de fe eran un pretexto para dirimir conflictos administrativos o políticos. Esto, sin embargo, no niega la existencia de la idolatría en el siglo XVIII. Nos señala también la existencia de denuncias en los que curas o vecinos españoles veían en cada manifestación de las culturas nativas situaciones identificadas como idolatrías. La conclusión de Traslosheros sobre esto es que:

> las acciones de la audiencia en materia de indios nos revelan los prejuicios de la sociedad no india contra los "naturales" que salen a relucir en momentos de conflicto, más que prácticas contra la religión.

34. *Ibidem*, p. 122-131.



> De igual suerte también nos revelan los puntos preferidos de los indígenas y sus beneficiados para atacarse en caso de conflicto. Así, cuando unos son idólatras, el otro es sacrílego; cuando unos son borrachos, el otro es disipado y escandaloso; si unos son ignorantes y "cristianos nuevos", el otro es abusivo e indigno de ser sacerdote cual si fuera "judío". En realidad de lo que se acusan es de ser malos vasallos de ambas majestades por incumplir con uno de los pactos fundacionales de la Nueva España definido en el debate de los "justos títulos", como fue la observancia de la religión católica, la protección y la evangelización de los naturales.[35]

Es cierto que los expedientes del Provisorato de Naturales nos reflejan conflicto, como corresponde a todo tribunal. Ese conflicto se da entre personas o grupos con intereses encontrados o bien con maneras de pensar opuestas. Los argumentos que las partes emplean para descalificar al otro y para justificar sus propias demandas, además del conflicto en sí mismo, nos reflejan los valores morales, éticos o religiosos que prevalecían para la época, pues acusar al otro de transgredir lo aceptado era, y aún es, la forma más directa de descalificarlo. En otras palabras, el hecho de acusar a los indios de practicar idolatría o maleficio y de que los indios acusen a sus párrocos de no cumplir con sus obligaciones como curas de almas como argumento para lograr un fin determinado, no significa que las acusaciones de ambos lados fueran mera retórica o que no encerraran algo de cierto. En este caso, me parece que lo que se dibuja en estos expedientes, además de lo que ya ha señalado Traslosheros, es una ventana a las prácticas culturales de unos y otros, de hecho, me parece que en el fondo esa es la parte más rica de los expedientes. En la mayor parte de los casos, nos enfrentamos a la argumentación de dos o más bandos en conflicto por obtener beneficios concretos, pero también por imponer su particular visión del mundo. En ese sentido se trataba de una lucha por ganar un poco de "terreno" en la disputa cotidiana por el control de los ámbitos sociales. Por ello, los pleitos registrados por los jueces eclesiásticos para indios son

35. *Ibidem,* p. 196.

una de las expresiones visibles del laberíntico proceso de reconstrucción cultural de los pueblos indios en la época colonial. Los conflictos judiciales de los tribunales eclesiásticos, criminales o administrativos demuestran mucho más que el mero asunto del que tratan, pues en su conjunto nos muestran los caminos o vías que la permanente reconstrucción de las identidades culturales trazó a lo largo de las décadas de convivencia entre indios, españoles y castas.

Las expresiones de esa idolatría negada son manifestaciones de una religiosidad en transformación, pues es evidente que la evangelización de un pueblo no se da de forma automática ni inmediata. El largo proceso de construcción de los tribunales eclesiásticos para indios en el Arzobispado de México durante los siglos XVI y XVII refleja múltiples realidades, por un lado es la contundente demostración de que el orden deseado por la Iglesia católica y la Corona se va imponiendo inexorablemente. También es evidente la manera en que los obispos terminan por imponer su jerarquía ante las órdenes religiosas, y la forma en que el respaldo que el rey les otorga en esta lucha es total y abierto. Pero también, me parece, reflejan la forma en que los indios van apropiándose de la religión impuesta con la conquista y como poco a poco van construyendo su propia versión de ella. También, estos expedientes delinean parte del proceso en que la Iglesia aplicó "mano dura y mano blanda", según conveniencia, ante esas expresiones poco ortodoxas de la religiosidad indígena, es decir, cómo la Iglesia, bajo la óptica de la religiosidad barroca, permitió que los indios construyeran un catolicismo sincrético y poco apegado al dogma. Creo que los prelados del siglo XVII tenían esto claro, y aunque no les resultara agradable sabían que dosificando tolerancia y paciencia, como marcaban las disposiciones conciliares, lograrían que los indios poco a poco se transformaran en mejores cristianos. Finalmente, una de sus tareas más importantes como obispos era la pastoral, pues ellos debían crear o propiciar un ambiente favorable en sus diócesis para que las almas de los indios —y del resto de los feligreses—, alcanzaran la salvación eterna y eso incluía sancionar los abusos de los curas beneficiados que se comportaran de forma abusiva frente a unos indios que no acababan de "crecer"; castigar con gran

severidad a los naturales en esas condiciones, aún habiendo cometido alguna falta, no contribuía al "descargo de la conciencia real"[36]. Esto no significa que no hubiera casos en los que la acusación de idolatría, superstición o cualquier otra desviación no fuera un mero pretexto cuyo fin fuera ganar puntos en un pleito legal.

Al cuidado de las almas de los indios se destinaron muchos de los esfuerzos de los prelados y sus diócesis pues eso era parte sustantiva de la razón de ser de la Iglesia novohispana. Al parecer ambos provisoratos contaron con su propio cuerpo burocrático, y por supuesto con su propio provisor, aunque no resultó extraño encontrar personajes que ocuparan algún nombramiento en ambas instancias. Cuando un conflicto entre naturales surgía en un pueblo de indios, éstos tenían la posibilidad de recurrir a diferentes instancias judiciales para iniciar un proceso legal. Los indios sabían bien que las autoridades más inmediatas a las cuales podían recurrir eran o el alcalde mayor o el cura; apelar a uno u otro dependía de la naturaleza del conflicto, o bien de los fines que quien acusaba persiguiera. Así, curas y alcaldes mayores compartieron la imagen de autoridad aunque la delimitación jurisdiccional de cada uno estaba perfectamente delimitada. Por lo general el signo que guió la relación entre ambos poderes fue el de la colaboración y apoyo mutuo, pero a veces, casi siempre derivado de personalidades conflictivas de curas o alcaldes mayores, fue el de la competencia y la discordia. Esto ya había sido visto, entre otros, por Constantino Bayle al hablar de la figura del protector de indios,[37] y de los cabildos seculares[38] desde mediados del siglo XX. En fechas más recientes y con una perspectiva más amplia William Taylor ha apuntado elementos

36. Tal vez esta sea una de las razones por las que los escritos de los grandes extirpadores de idolatrías del siglo XVII, como Ruiz de Alarcón o Jacinto de la Serna no alcanzaron la difusión que ellos hubieran deseado en su tiempo.
37. Constantino Bayle, *El protector de indios*, Sevilla, Universidad de Sevilla/ Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1945 (Publicaciones de la Universidad de Sevilla/ Escuela de Estudios Hispano-Americanos, X; Serie Iª: Anuario: 5).
38. Constantino Bayle, *Los cabildos seculares en la América española*, Madrid, Sapientia, 1952.



interesantes sobre el asunto,[39] y en fechas recientes David Tavárez ha abordado la relación entre justicia real y eclesiástica en Oaxaca y en especial en casos ligados a idolatrías.[40]

EL PROCESO JUDICIAL DEL PROVISORATO DE INDIOS EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII

En el siglo XVIII la influencia de las ideas racionalistas e ilustradas propició una substitución gradual de las tradiciones jurídicas que guiaron el proceder cotidiano de los tribunales dentro de los territorios dominados por la Corona hispana. La primera mitad de este siglo fue la última etapa de una larga transición entre la época barroca que dominó la vida y cultura novohispana desde el siglo XVII, pero al mismo tiempo esa primera mitad del siglo XVIII atestiguó el arribo gradual del pensamiento racionalista e ilustrado que se fue generalizando a medida que se acercaba el siglo XIX. Fue una transición lenta y a veces contradictoria, fue un proceso gradual que dio origen a múltiples conflictos derivados de las convivencia de ambas formas de pensamiento. Estos cambios se reflejaron también en la forma en que se concebía e impartía la justicia.

Toda causa judicial dentro del Antiguo Régimen —el proceso judicial eclesiástico del Arzobispado de México durante la primera mitad del siglo XVIII no era la excepción—, podía iniciar por tres vías: pesquisa, denuncia y acusación. La pesquisa era una diligente y legítima investigación que hacía "de oficio" el juez eclesiástico con la finalidad de inquirir y conocer los delitos cometidos y castigar a los culpables. La denuncia, era la simple puesta en aviso del juez eclesiástico o alguna otra autoridad eclesiástica o del Provisorato de Naturales sobre la comisión de un hecho delictivo, pero

39. William Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales de México*, México, FCE, 1987 (Sección de Obras de Historia), y del mismo autor: *Los ministros de lo sagrado...*
40. David Tavárez, "Autonomía local y resistencia colectiva: causas civiles y eclesiásticas contra indios idólatras en Oaxaca", en Traslosheros y Zaballa (coordinadores), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, p. 75-94.



siempre mediando el nombre de la persona que delinquía, según el denunciante en ese sentido era denuncia y delación de un presunto culpable. La acusación, la tercera vía para abrir un proceso en el Provisorato de Indios, se iniciaba cuando la parte agraviada presentaba una querella por delito contra una persona y el provisor se dedica a probar la culpabilidad del acusado; ésta es la forma procesal más compleja pues implica todo un juicio con fiscal y defensor de oficio. Veamos algunos ejemplos de estas tres situaciones extraídas de los archivos.

Pesquisa: En 1728 el cura beneficiado y juez vicario *in capite* del pueblo de Churubusco, el bachiller Joseph Navarro de Vargas, se encontraba haciendo reparaciones al templo del lugar cuando tomó piedras de un montículo cercano para la obra, pero cuando los indios vieron esto le pidieron a su gobernador que le "suplicase no destruyera el cerro porque allí tenía toda la fuerza el pueblo en donde conocí yo que era del servicio de Dios el destruirlo". Así dio inicio una pesquisa que llevaría al referido cura a dar con varios indios que escondían esculturas de ídolos en sus casas y en diferentes lugares del pueblo, para que luego de reprenderlos y someterlos a penitencia pública en misa mayor de domingo, luego quemara en el atrio de la parroquia a los referidos ídolos y otros objetos rituales que encontró.[41] Un proceso semejante sucedería en Sierra Gorda entre las décadas de 1760 y 1790 con los procesos que develarían el culto a un par de hombres-dioses en Xichú de Indios y San Luis de la Paz.[42]

Denuncia: En 1765 el español Desiderio Joseph Gutiérrez, siguiendo la indicación de su confesor, presentó ante el juez eclesiástico de Toluca una denuncia contra la india María Andrea, quien se había peleado con la esposa del denunciante. Desiderio dijo que la india amenazó a su esposa diciéndole: "anda, que me la pagarás dentro de poco tiempo", entonces,

41. AHAM, Fondo: episcopal, sección: secretaría arzobispal, serie: padrones, caja 40, exp. 54, "Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista de Huitzilopochco, Churubusco, 1728".
42. He tratado estos casos de forma extensa: Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena*... Los casos referidos fueron extraídos de diferentes expedientes localizados en el AGN, y en el AMCM.



refirió el denunciante, su esposa "enfermó de un dolor de estómago que padece hasta el presente, sospecho que fue hechizo, aunque no tengo otro fundamento para inferir que ella la hechizara". Pero el asunto no paró ahí pues, viéndola enferma, otro indio, de nombre Juan Gabriel, del cual se decía que sabia de remedios para curar le dijo "que la curaría diciendo que lo que tenía era aire, y para esto la sahumaba con copal, y la limpiaba con estafiate, y la ceremonia única que hacía era decir: en el nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo, Espíritu Santo, y aplicaba la medicina, y no dijo otra cosa". Ante la persistencia del mal de su esposa, el pobre hombre desesperado buscó a otro indio "llamado Antonio de Cortés, hijo de Joseph Cortés, vecinos de Cacalomacán, y éste lo que hizo fue sahumarla con copal, y darla a beber aceite de comer, y las palabras que profería era decir: sea en el nombre de la virgen". En su denuncia, Desiderio señaló que el pueblo de Cacalomacán se dice que éstos eran curanderos, pero que no sabía si eran hechiceros; presa de total desesperación por los dolores que sufría su esposa, todavía llamó a una india Manuela, quien le:

> limpió a mi mujer con estafiate y otras yerbas, afirmando que era hechizo y no otra cosa, también llamé a otro indio del pueblo de Ostotitlán... quien también corre por curandero, e hizo lo propio de limpiarla con estafiate y sahumarla con copal, diciendo también: en el nombre de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, y la sahumó con cuero de coyote y de tigre, diciendo que con eso se le quitaría el hechizo, afirmando que era hechizo lo que tenía, y [...] llamé a Polito Moreno del pueblo de Ocotitlán, doctrina de Metepec, éste parece indio aunque habla castellano, éste también la curó con estafiate y la sahumó con copal, y la sahumó con cuero de coyote, de tigre y de lobo y le dio a beber polvos de víbora, y de contrahierba, y le dio a beber otra bebida (la que ignoro cuál es) con la cual se privó dicha mi esposa, y también decía: en el nombre de la Santísima Trinidad, diciendo así mismo que era hechizo y que no le había enhechizado la dicha Manuela arriba referida, sino es que se había valido de otra para el efecto; y es de notar que todos los referidos también le dieron a beber



> a dicha mi esposa los polvos de víbora y no tengo otros fundamentos que los referidos.[43]

Por desgracia el expediente está incompleto, probablemente la razón de esto es que el denunciante era español y no sabemos si el caso fue a parar a la jurisdicción inquisitorial, pues el propio denunciante se autoinculpó con su denuncia. No obstante, podemos imaginar la desesperación del hombre que con tal de regresar la salud a su mujer no dudó en recurrir a cuanto individuo —indio o no indio— le prometió aliviar la situación a través del medio que fuera. De ello también podemos derivar que en la región de Toluca las actividades de magia medicinal de los indios eran muy intensas, situación que había sido ya anotada para esa zona por el edicto que sobre el particular expidió el arzobispo Rubio y Salinas desde 1754.[44]

Otro ejemplo es la denuncia que, en 1762, en la ciudad de Toluca, presentó una mujer mestiza "esposa de Ángel Francisco de Alva", misma que lo hizo obligada por su marido, contra una india "la viuda de Juan Antonio" por brujería. La denunciante declaró que:

> sospechada de hechicera que se lo ha oído de a una india llamada Micaela y a su marido Antonio de la Paz y que es porque un día se peleó ésta con la denunciada y que a los tres días de haberse peleado con ella se le hinchó la boca y que así mismo la fue a ver para que la curara diciéndole que quizá ella la había enhechizado y negó y depués dijo que la curaría aunque lo negó y que también se funda en que todas las noches la vio echando agua bendita...[45]

43. AHAM, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por hechicería, caja 92, exp. 9, 3 f., disco 35, rollo 26, 1765: Denuncia que da Desiderio José Gutiérrez, Toluca, 16 de junio de 1765.
44. AHAM, Fondo: Juzgado eclesiástico de Toluca, Sección: Licenciado Juan del Villar, Serie: Edictos episcopal, caja: 73, exp.: 30, f. 5, año: 1754.
45. AHAM, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por brujería, caja 85, exp. 34, 1 f., disco 32, rollo 24, 1762: Acusación de la brujería a una india viuda de Juan Antonio.



Este caso es muy semejante al anterior en lo que respecta a la lógica procesal, y también a la naturaleza de la denuncia, pero también existía el caso que iniciaba con la acusación.

Acusación: Hacia la década de 1720, el virrey de la Nueva España, don Baltasar de Zúñiga y Guzmán Sotomayor y Mendoza, marqués de Valero, había encargado la conquista y pacificación de la sierra del Nayar para así lograr su final incorporación al reino. Después de algunas negociaciones, los indios de la región decidieron dar su obediencia al rey y emprendieron una visita a la capital donde se presentaron de paz ante el virrey en 1721.[46] Sin embargo, al regresar a su tierra, acompañados de un grupo de españoles, decidieron huir y refugiarse en lo más áspero de las montañas. Un grupo de españoles, al mando del capitán don Juan Flores de San Pedro, emprendió la persecución y al final dieron con sus santuarios en los que encontraron varias momias a las que rendían culto de Dios, mismos a los que prendieron fuego.[47] Destruyeron los santuarios, decomisaron momias y varios objetos rituales, entre ellos unas piedras que suponían ídolos y unos tejidos a los que llamaban *tepuzques*. También fueron capturados varios de los indios que se encargaban de dar culto en los santuarios. Al recibir esta noticia, el virrey ordenó llevar todos los objetos, incluida la momia principal —a la que llamaban el Gran Nayarit o indio Guitlacal—,

46. Este pasaje es referido en Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche, *Gaceta de México y noticias de Nueva España que se imprimirán cada mes y comienzan desde primero de enero de 1722*, México (seis números de enero a junio de 1722), n. 1. También es narrado por Antonio de Alcedo, *Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales o América*..., edición y estudio preliminar por Ciriaco Pérez-Bustamante, 4 v., Madrid, Ediciones Atlas, 1967 (Biblioteca de Autores Españoles, CCV-CCVIII), y por Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, 4 v., Madrid, J. Porrúa Turanzas, 1960-1961 (Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España: 8-11).
47. *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro sobre la reducción, conversión y conquista de los gentiles de la provincia del Nayarit en 1722*, introducción y notas de Salvador Reynoso, Guadalajara, Librería Font, 1964 (Documentación Histórica Mexicana, 2).



así como a los prisioneros, a la ciudad de México, donde una vez reunidos, el virrey escribía en un despacho que:

> ruego y encargo al doctor don Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, tesorero de la santa iglesia metropolitana de esta corte, juez provisor de los naturales de este Arzobispado, que en la parte y lugar que le pareciere más cómodo mande quemar públicamente la referida osamenta a quien los gentiles tenían por su dios y se dirigían por arte diabólico, para lo cual se le entregará. México, febrero trece de mil setecientos veinte y dos años= Marqués de Valero= Por mandado de su excelencia= Antonio de Avilés.-----Vuestra excelencia ruega y encarga al doctor don Juan Ignacio Castorena y Ursúa, tesorero de la metropolitana de esta corte, juez provisor de los naturales de este Arzobispado, que en la parte y lugar que le pareciere más cómodo mande quemar a la osamenta del Grande De Nayarit, a quien los gentiles por su dios tenían.[48]

Es decir, que el virrey marqués de Valero estaba acusando a la momia de ser dios de los gentiles y era necesario que fuera condenado, y no a cualquier pena, sino a la de la hoguera, pues tan grande era su delito. No olvidemos que las leyes de Indias justificaban la imposición de la fe cristiana a los gentiles como único medio para alcanzar su salvación.[49] Ante semejante acusación, y viniendo del virrey, Castorena dio inicio de inmediato a las averiguaciones para abrir el proceso solicitado:

48. AGI, *México*, 2708, Relación de méritos de Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche. "Despacho de ruego y encargo de 13 de febrero de 1722 del virrey Marqués de Valero por Antonio de Avilés al provisor de naturales Castorena por el que pida se queme la osamenta del gran Nayar." El subrayado es mío.
49. Solórzano, *De Indiarum Iure*: Libro II, cap. XVI, cap. 10 Protestación o requerimiento ordenando a la invitación de los indios a la fe.; 17. la obligación de los infieles de recibir la fe que les ha sido propuesta no es menor la de los fieles a predicarla y extenderla; y 18. La fe es medio absolutamente necesario para la salvación de las almas.



> Visto este despacho de ruego y encargo del excelentísimo señor virrey para poner en ejecución lo que expresa hágase consulta a su excelencia pidiendo se sirva mandar se ponga testimonio de lo que constare en el superior gobierno tocante a este negocio y su contenido. El señor doctor don Juan Ignacio Castoreña y Ursúa, tesorero dignidad de esta santa iglesia catedral, juez provisor y vicario general de indios y chinos de este Arzobispado, lo proveyó, mando y rubricó. [Señalado con una rúbrica] Ante mí José Bravo, notario receptor.[50]

Y cumpliendo con su obligación como provisor de indios, Castorena respondió al virrey Valero en estos términos:

> Excelentísimo señor: recibí en este Juzgado de orden de vuestra excelencia la osamenta del príncipe del Nayarit con sus adornos y otros instrumentos de piedra, hierro y flecha de algunas [¿piedras?] que sirvieron para los sacrificios a los indios nayaritas idólatras con un despacho de ruego y encargo su fecha a trece del corriente, en que vuestra excelencia me pide que usando de la jurisdicción eclesiástica que tengo como juez provisor y vicario general de los naturales de este Arzobispado para que en la parte y lugar que me pareciere más cómodo mandase quemar la referida osamenta a quien los gentiles adoraban por su dios y se dirigían por su arte diabólica, como tiene informado a vuestra excelencia el gobernador de aquella provincia, don Juan Flores de San Pedro, y para proceder en esta materia (que es tocante a nuestra santa Fe y de igual importancia, veneración y respeto, no menos en los indios que en los españoles) según la práctica de este Juzgado, arreglada a decisiones conciliares, sagrados cánones y leyes reales, formando autos, tengo por preciso que vuestra excelencia se sirva de mandar se me dé testimonio de lo que condujere a este negocio en

50. AGI, *México*, 2708, Relación de méritos de Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche. "Castorena al notario receptor, 13 de febrero de 1722, para que se pida testimonio de lo conducente al asunto".



> los informes o consultas que se hallaren en su superior gobierno, con los nombres de los sujetos que condujeron a este cadáver para que, puestos dichos autos en estado, se saque la referida osamenta en debida forma para el buen ejemplo de los indios de este Arzobispado y de aquella provincia, y para esta ejecución es necesario el auxilio real que se servirá vuestra excelencia se me imparta al tiempo que yo lo pidiere. En todo determinará vuestra excelencia como siempre lo mejor. México y febrero catorce de mil setecientos veinte y dos años: Doctor don Juan Ignacio de Castorena y Ursúa.[51]

En este pasaje se sintetizan las razones que llevaban al provisor a abrir un proceso ante una acusación expresa como la que había recibido: Ante la acusación directa por un delito de idolatría, el provisor de indios, como juez que era, estaba obligado a abrir un proceso, así se lo mandaba "la práctica de este Juzgado, arreglada a decisiones conciliares, sagrados cánones y leyes reales". Y en efecto, así sucedió. Con estas razones Castorena se dio a la tarea de preparar el juicio en toda forma y regla a la momia del "Gran Nayarit o indio Guitlacal".

Las tres maneras de dar inicio al proceso dentro del Provisorato de Indios llevaban al mismo camino, pues los procesos seguían una estructura muy bien definida. Así, luego de que se abre el expediente y que el juez eclesiástico está en conocimiento de las denuncias, acusaciones o bien de la pesquisa indagatoria, debe definir a cuál de los distintos foros judiciales corresponde el caso tanto por la naturaleza o tipo del delito y/o pecado, como por la personalidad jurídica de los indiciados. Así, el juez eclesiástico tenía que definir, deslindar y distribuir las responsabilidades a los foros o tribunales competentes en cada caso, y como sabemos había casos mixtos, o bien, situaciones en las que un reo fuera conducido a un tribunal y su cómplice o cómplices a otro debido a sus condiciones jurídicas específicas, pues podría darse el caso, como el del indio Antonio Pérez, o Antonio

51. *Ibidem,* "Oficio de Castorena al virrey, 14 de febrero de 1722, para que se le dé testimonio de todo lo que sirva para poner los autos en estado y se le otorgue el auxilio real en lo necesario". El subrayado es mío.



Pastor, quien fue hecho preso por encabezar un importante culto heterodoxo a una virgen supuestamente aparecida en una cueva del volcán Popocatépetl, misma que se convirtió en santuario en donde Pérez oficiaba rituales en los que se hacía adorar como Dios. El movimiento fue descubierto por Domingo José de la Mota, cura beneficiado del pueblo de Yautepec, en 1761.[52] Antonio Pérez era reconocido como curandero y luego como sacerdote y finalmente como Dios. Lo más sorprendente de este caso es que se dice que la cifra de reos llegó a 500 provenientes de varios pueblos de la región como: Yautepec, Tepoztlán, Cuauhnahuac, Cuautla, Huaxtepec, Yecapixtla, y varios más. Este movimiento era toda una herejía contra el rey y contra Dios, pues además de lo ya señalado, se hablaba de un indio de nombre Pasqual de Santa María, quien sería ungido como rey. Además se hablaba de una india que se hacía adorar como la Virgen María y anunciaba que engendraría al hijo de Dios y que otra pareja indígena engendraría a los doce apóstoles y a "las tres Marías" o "a la Santísima Trinidad". Semejante movimiento reclutó incluso españoles, mestizos y mulatos, entre ellos una mestiza de nombre Luisa Carrillo, quien fue acusada de ser curandera y de haber asesinado a su propia hija recién nacida como parte del culto a la virgen del volcán.[53] Finalmente Antonio Pérez fue enviado a España por considerársele reo de peligrosidad mayor y Luisa Carrillo fue canalizada al tribunal del Santo Oficio para ser juzgada ahí.

La tarea de definir a qué foro correspondía cada caso, no siempre resultó sencillo, pues, como en este caso, no era difícil determinar que los

52. AGI, *México* 1696, "Extracto testimoniado de la causa de los indios idólatras", dirigido el 2 de diciembre de 1761 al arzobispo de México don Manuel Rubio y Salinas por el juez eclesiástico Antonio Diez de Medina. Este caso también ha sido reseñado por Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, trad. Phillippe Cheron, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Francés de América Latina, 1988 (Colección Biblioteca del INAH, Serie. Historia), por William Taylor, *Los ministros de lo sagrado*..., v. II, Apéndice. Así como por Tavárez, *Invisible War*...; Ana Karen Luna Fierros, *La virgen del volcan. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2012.
53. AGN, *Inquisición*, v. 1073, expediente 2, año: 1761, fojas 13 a 119, 225 a 248, 249 a 253.






delitos cometidos eran de fe, pero a veces lo más difícil era determinar la condición jurídica de los presos, es decir, determinar si eran indios o no, y cuando existía la sospecha de que no lo eran entonces se mandaban al tribunal inquisitorial, pues éstos incluían obligatoriamente por ley una indagatoria sobre la calidad del reo, cosa que el juez eclesiástico no tenía medios suficientes para comprobar en todos los casos, así que dejaba esa misión al provisor, quien a veces terminaba por enviar los expedientes al Santo Oficio, tribunal que por ley debería certificar la condición de cada reo que cayera en su poder.[54] Ejemplos de esta relación y colaboración interinstitucional entre provisores de indios e inquisidores hay varios. Citaré sólo un par de ellos. El 30 de agosto del año de 1710 el bachiller don Pablo Gómez Castellano, juez eclesiástico de dicho partido, levantó una denuncia ante Juan Carlos Cabañas, notario nombrado del juzgado de indios del Arzobispado de México, en la que acusaba a las "María Juana, Juana María, Mónica Angelina, alias Mónica Juana, y consortes, por hechiceros, maléficos, benéficos, e ilusos, idólatras, supersticiosos y lo demás que consta de diferentes causas que se principiaron en el pueblo de Actopan". Se decía que las referidas indias subían a una cueva de un cerro de donde decían salían las nubes y el agua, además se les acusaba de idolatrar a unas rocas. Las indias delataron a un viejo de nombre Lázaro, quien les había enseñado la cueva y los ritos que ahí hacían. Durante el proceso salió que el viejo Lázaro era de casta lobo, y aunque era considerado el reo principal, el provisor Castorena dio aviso inmediato a los oficiales de la Inquisición para que procedieran contra él, pues además de sus graves pecados y delitos ponía el mal ejemplo a las indias haciéndolas caer en los mismos pecados y delitos que él.[55]

54. Al iniciar los juicios tanto la justicia ordinaria como la inquisitorial debían definir de la forma más pronta posible la calidad de los reos. Tavárez ha detectado tres casos en los que la adjudicación de la calidad de los acusados se tornó difícil desde la perspectiva legal. Ver David Tavárez, "Legally Indian: Inquisitorial readings of Indigenous Identities en New Spain", en Andrew B. Fisher y Mattew O'Hara (editores), *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*, Durham, Duke University Press, 2009.
55. AGN, *Inquisición*, v. 715, exp. 18, f. 485 a 570, año de 1710: "El Sr. Fiscal de este Santo Oficio, contra José Lázaro, de casta lobo, por idolatría. Atocpan".



Otro documento en el que se ve con claridad esta colaboración es el que el mismo provisor de naturales, en 1724 al no poder comprobar que un grupo de reos acusados de brujería eran indios, el doctor Castorena dirigió una misiva al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición para ponerlos bajo su jurisdicción y que el referido tribunal determinara su calidad estamental y en su caso juzgarlos o retornarlos al Provisorato de Indios.[56]

En general, una vez abiertos los procesos por cualquiera de las tres vías señaladas, lo común era asegurar al acusado en una casa de resguardo en la que se mantenía mientras duraba el juicio y podía ser alguna casa particular de un vecino con tal encargo,[57] o bien la cárcel local —si es que la había, bien la casa del cura podía fungir como tal—, o en los calabozos del Arzobispado en la ciudad de México.[58] Caso diferente era el de la condena a reclusión como resultado de la sentencia final o formal, en esta situación al reo se le encarcelaba en prisiones como la de San Juan de Ulúa.[59]

56. AGN, *Inquisición*, v. 776, exp. 25, año de 1724: Autos remitidos por el Provisor de los Indios de este arzobispado, por resultar en delitos de brujería contra distintas personas cuto conocimiento toca a este Santo Oficio. México.
57. AHAM, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Autos sobre hechicería, caja 37, exp. 2, 16 fojas, disco 10, rollo 11, 1726: Autos hechos en virtud de denuncia de Sebastiana Francisca, india maléfica. Juzgado Eclesiástico de Toluca. A esta india de nombre Sebastiana Francisca, se le depositó en dos casas de vecinos distintos durante el tiempo que duró su juicio.
58. AHAM, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos contra curandero, caja 78, exp. 57, 2 fojas, disco 30, rollo 23, 1757: Sobre que Juan Antonio de Santiago sea remitido a la Cárcel Eclesiástica de la Curia.
59. "Que se publique en la cabecera y en todos los pueblos principales un bando conminando a los que supieren de la existencia de ídolos, acudan en el término de seis días a denunciarlos, así como a los idólatras. Ofrece a los que se delaten voluntariamente el perdón de su delito, mientras que quienes no lo hicieren recibirán por pena 200 azotes y cárcel en el presidio de San Juan de Ulúa". AGN, *Provincias Internas*, v. 127, exp. 3, f. 78-125, septiembre-octubre 1768: Proceso por el delito de idolatría a varios indios huicholes de la provincia del Nayarit, ordenado por el jefe de presidio don Vicente Cañaveral. Documentación de la mayor importancia para conocer las costumbres y la religión de los nativos de aquella provincia a mediados del siglo XVIII. Nayarit. AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6237, exp. 023 (Indios Caja 6237), año de 1777: "Resolución para que el indio Pedro Santiago cumpla 10 años de presidio a que se halla sentenciado por el crimen de idolatría, en las obras del Castillo de San Juan de Ulúa".



Luego de asegurado el reo comenzaba a reunirse los testimonios y las pruebas. Con frecuencia se citaba a los testigos una vez y luego a ratificar su declaración. También testificaban los reos. Como se ha señalado, al reo por el Provisorato se le informaba el motivo de su acusación y quién le acusaba. Así lo sintetizó el propio Castorena en un caso en el que manda al juez eclesiástico de Toluca que aprehenda a la india Sebastiana Francisca pues se le acusaba de haber ocasionado maleficio a doña Juana Ortiz:

> Y por su señoría vista la hubo por presentadas y en atención a lo que se expresa mandaba y mando remitir al bachiller don José Varón de Lara, juez eclesiástico de la ciudad de San José de Toluca, para que con el secreto que la materia pide proceda a hacer sumaria información, y constando de delito y rea Sebastiana Francisca, y demás que resultaren cómplices y hecha dicha sumaria con el auxilio de la real justicia que pedirá invocar a las de su majestad y especial a las del partido de donde se hallaren dicha rea o reos pondrá en prisión y les recibirá sus declaraciones o lo que constare de los autos y remitirá para con su vista proveer lo que convenga y así lo proveyó mandó y firmó.[60]

La instrucción es clara: averiguar si existe el delito mediante una indagatoria secreta, comprobando esto pedir el auxilio de la real justicia para asegurar al reo y a sus posibles cómplices, luego enviar la sumaria de la investigación —con declaraciones de las partes y de otros testigos, así como las pruebas reunidas— al provisor. Con el expediente completo en el Provisorato, se nombraban procurador fiscal y abogado defensor quienes elaboraban sus alegatos frente al provisor quien fungía como juez. Luego, éste determinaba la sentencia o bien pedía al juez eclesiástico que ampliara las indagatorias, ya sea que se ampliara y/o ratificaran las declaraciones, se tomara testimonio a nuevos testigos y/o se recabaran

60. AHAM, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Autos sobre hechicería, caja 37, exp. 2, 16 f., disco 10, rollo 11, 1726: Autos hechos en virtud de denuncia de Sebastiana Francisca, india maléfica. Juzgado Eclesiástico de Toluca: f. 3 v. El subrayado es mío.

nuevas pruebas. Se enviaba una nueva sumaria al provisor quien repetía el proceso anterior y dictaba sentencia finalmente.

Un buen ejemplo para entender el proceder cotidiano del Provisorato de Indios es a través del caso de Bartolomé Martín, indio gañán de un rancho perteneciente a la hacienda de San Antonio, en Metepec, al que se le acusó de practicar conjuro y hechicería. Veamos paso a paso el proceder del tribunal. Primero la denuncia:

> Los autos y causa criminal de fe principiados por denuncia que se hizo por don Juan Antonio de Arámburo, vecino y labrador del pueblo de Metepec de la provincia de Ixtlahuaca, ante el bachiller don Juan Varón de Lara, presbítero, vicario *In Cápite*, y juez eclesiástico de la ciudad de San Joseph de Toluca, en que la hizo contra Bartolomé Martín, indio gañán de un rancho perteneciente a la hacienda de dicho denunciante nombrado San Antonio que está en la dicha jurisdicción, porque este reo con poco temor de Dios Nuestro Señor y en grave daño de su ánima y conciencia y en menosprecio de los misterios de nuestra santa fe católica se ocupaba en supersticiones y abusos le llamaban el hechicero porque conjuraba las nubes y espantaba granizo diciendo "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" sacando tabaco desmigajándolo en la mano procedía a dicho conjuro, y que habiéndole caído una centella que le había atravesado y no le había hecho mal apareciéndosele un ángel quien le había dicho que procediese a dicho conjuro, y habiéndose recibido información sobre lo referido puestose el reo en prisión, recibidosele su declaración.[61]

En este fragmento se ilustra la manera en que se daba la denuncia ante el juez eclesiástico, quien una vez recibida y valorado su pertinencia, en este caso era un delito de fe con agravantes —se acusaba al reo de proceder

61. AHAM, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, 5 f., disco 11, 1727. Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería. Los subrayados son míos.



con poco temor a Dios, en daño de su propia ánima y con menosprecio de la religión y la Iglesia—, procedió a abrir el proceso, mismo que continuó con la encarcelación del acusado y su posterior declaración. Según el expediente, Bartolomé Martín declaró:

> ser cierto le llamaban el hechicero, y que realmente no lo era, que aunque conjuraba granizo era gracia que le había dado las tres personas Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que estando guardando unos bueyes sobrevino un aguacero, y le había caído un rayo que le había herido desde el cuadril hasta el pie en el lado izquierdo quedándole una señal de quemadura, y atarantado y vuelto en sí se le apareció tres ángeles que le fortalecieron y dijeron que eran enviados de la Santísima Trinidad y que le traían la gracia de conjurar granizo volviéndose a subir al cielo, y que le habían dicho que el modo de conjurar había de ser en nombre de las dichas tres personas y que así que conjuraba se apartaban las nubes, y lo hacía así mismo en nombre del Señor Jesucristo de Chalma, y Nuestra Señora de Guadalupe de los Remedios, y San Antonio para defender su pueblo nombrado San Sebastián u otro cualquiera refregando tabaco en las manos.[62]

La declaración del reo era más bien, por su tono, una confesión del delito, pues aunque negó ser hechicero, aceptó ser reconocido por otros como tal, y según un viejo principio legal que venía desde las partidas de Alfonso X, eso era prueba suficiente de culpabilidad. Independientemente de eso, el indio declaraba haber estado en presencia de un ángel y haber recibido un beneficio por ello, lo cual, para la mentalidad de la época no era imposible, pero la Iglesia era sumamente reacia a reconocer este tipo de hierofanías,[63] y más si el protagonista de tal episodio era un

62. *Ibidem.*
63. Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, FCE/FFyL, 2006.



indio.[64] Como sea, de la declaración del reo lo que nos interesa en este momento es que era un paso indispensable en la lógica procesal que nos ocupa. A continuación el juez eclesiástico se dio a la tarea de armar el expediente con las declaraciones y ratificaciones de los testigos, así como a recabar las posibles pruebas útiles al caso. Luego envió la sumaria al provisor, quien lo turnaría al fiscal y al defensor para que lo analizaran y prepararan sus respectivos alegatos para presentarlos ante el juez, es decir, el propio provisor de indios:

> y recibidos la causa, y partes de ella a prueba, ratificados los testigos de la sumaria, recibida a este reo su confesión, ratificadose en lo anterior, y remitidose el proceso por dicho juez eclesiástico a este juzgado, y dadose vista al doctor don Joseph Flores Moreno, presbítero abogado de la real Audiencia y catedrático de Prima de Sagrados Cánones en esta real Universidad y promotor fiscal de este Arzobispado.[65]

Es interesante notar cómo en el documento se usa la frase confesión y no declaración en el caso del acusado, así como que se refiere a éste con el término reo y no otro equivalente como acusado, pues la palabra reo tiene connotación de culpabilidad en la comisión del delito. En otras palabras, no se debía demostrar la culpabilidad del acusado, sino su inocencia, así el alegato del doctor don Joseph Flores Moreno, promotor fiscal del provisorato fue el siguiente:

> en que expresa que este reo no sabía la doctrina cristiana y artículos de la fe, ni era de tan ejemplar vida que se pudiera presumir ejecutase

64. Antonio Rubial, "La santidad indígena. Defensores y detractores durante la época virreinal", en Lourdes Celina Vázquez Parada, Luis Rodolfo Morán Quiroz y Juan Diego Ortiz Acosta (coord.). *El santo Juan Diego. Historia y contexto de una canonización polémica*, Guadalajara, Universidad Autónoma de Guadalajara, 2006, p. 81-124.
65. AHAM, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 38, expediente 5, 5 f., disco 11, 1727. Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería. Los subrayados son míos.



> milagros enviándole Dios ángeles que le comunicasen la virtud de ahuyentar granizo según este reo lo asentaba, y que era grandísimo ebrio de que resultaba el ser formalmente supersticioso, y que el espantar granizo no podía ser menos que por pacto implícito con el demonio, y más cuando ejecutaba sacar tabaco y echarle a volar, y por el mal ejemplo que ha causado a los circunvecinos para que creyesen sus errores y que le contribuyesen en cada un año, se debía condenarle en las penas en que había incurrido conforme a derecho Sagrados [tachado: Cánones] Concilios y Bulas apostólicas, y que se procediese por su cura ministro a la enseñanza de la doctrina cristiana para apartarle de este error, y que por el juez eclesiástico se hiciese auto de fe y que fuese sacado este reo en la forma acostumbrada y en pena de su delito con auxilio de la real justicia le fuesen dados doscientos azotes y puesto en obraje no vendido ni rematado sino ganando salario por tiempo de cuatro años deducidas las costas. Lo demás se aplicase conforme a la real cédula pasados dichos cuatro años por su cura ministro se diese razón en este juzgado si estaba ya apartado de sus errores teniéndose especial cuidado en visitarle en la parte en donde se hubiere para catequizarle.[66]

El alegato del procurador constaba de varios elementos. El primero era demostrar la baja calidad del indio Bartolomé, a quien se acusaba de no conocer la doctrina cristiana y de llevar una vida poco honrosa sin virtudes suficientes como para merecer que un emisario divino se le manifestara, pues era además borracho. Es decir, que para ser digno de una comunicación divina directa se debía llevar vida santa, pues, según el fiscal, a los no virtuosos y viciosos les estaba vedada la manifestación divina. El segundo argumento era que si un indio pecador y vicioso gozaba de una virtud como la de ahuyentar el granizo —nótese que no niega el poder que un individuo podría tener sobre las fuerzas de la naturaleza, es decir, no niega lo sobrenatural— tendría que originarse en un pacto

66. *Ibidem.*



demoniaco implícito y no divino, por lo mismo era culpable del delito de superstición formal pues al valerse del tabaco para evitar la lluvia lograba un resultado sobrenatural y no correspondiente al acto natural, eso, como se apuntó en el capítulo tres de este trabajo, era prueba de pacto implícito con el demonio. El tercer argumento era que con su actuar el indio había dado un mal ejemplo a los demás y así su daño era todavía mayor, pues llevaba a otros a caer en pecado y a ponerlos en riesgo de convertirse incluso en sus cómplices de delito. El fiscal alegaba que el indio había incurrido en penas sancionadas por el derecho canónico, la legislación conciliar, y las bulas apostólicas, y que por lo mismo debía ser bien catequizado por su cura párroco para así alejarlo del error supersticioso, y que además debía sufrir la condena de ser penitenciado en auto de fe por el mismo acto de superstición y pacto implícito, y además debía recibir doscientos azotes y trabajar durante cuatro años en un obraje percibiendo salario, y que al término de esos cuatro años debía ser evaluado por su cura ministro para certificar que había aprendido la doctrina cristiana, con lo que se esperaba no volviera a caer en error, pecado y delito. De todo ello se debía dar parte al provisor.

Otro aspecto es muy importante en el parecer del promotor fiscal Joseph Flores Moreno, y es que el provisor Castorena otorgó a su opinión formal el carácter probatorio con base en el antecedente de que Flores Moreno era profesor de teología en la Real y Pontificia Universidad de México. Como vemos, Castorena buscó establecer una audiencia que se guiara procesalmente a partir de una normatividad clara y en la que privaran principios de certeza "objetiva". Sin embargo, esto no fue una norma que se aplicara necesariamente a los otros provisores, pues, como hemos señalado antes, cada obispo y cada provisor imprimieron su particular sello al desempeño institucional del Provisorato de Indios y Chinos.

Una de las garantías que el Provisorato de Indios daba a los reos que juzgaba era que éstos siempre debían contar con un intérprete —que a veces era algún cura que dominaba la lengua del reo, o alguno de los intérpretes que para el caso específico laboraban en la institución—, y un abogado defensor de presos —de quien el expediente no nos proporciona



el nombre— y quien fungía de oficio en el provisorato de indios. El alegato de defensa fue el siguiente:

> Corriendo traslado, con el procurador y abogado de presos de estos juzgados eclesiásticos quien por este reo pidió se hubiese con él con la piedad y conmiseración que acostumbraba, pues en su nombre pedía misericordia, y por su suma rusticidad había creído las supersticiones de que se le acusaba, que quizá había sido por tener algunos reales, y aunque este motivo no minoraba la culpa al menos no siendo con la refleja que pudiera para atemperar las penas pedidas por el fisco en cuanto a las corporales de azotes y obraje en el tiempo, y cualidad de afrenta pues con las espirituales quedaba corregida, y los demás con ejemplo, y en cuanto a lo demás pedido por dicho fisco sobre las costas deducido el trabajo de este reo el residuo de los cuatro años que pide se aplicase por tercias partes en conformidad de la real cédula no debiéndose vender a este reo por su calidad ni rematarse sino que ganase salario conforme las leyes reales, no podía aplicarse las dichas tercias partes debiendo ganar para sí deducidas dichas costas que de lo contrario apelaba para el señor delegado de la Puebla de los Ángeles, por lo que miraba a este punto, y visto lo demás que ver convino *Cristo nomine invocato*.[67]

El defensor no se molestó por intentar probar la inocencia del reo, su argumento fue pedir piedad y misericordia tomando en cuenta que la rusticidad del indio era la que había dado pie a creer en superstición. ¡Todavía pretendió defenderlo mejor utilizando el argumento de que tal vez había delinquido por obtener un poco de dinero de esa forma! Al menos reconoció que sus argumentos de defensa no lo exculpaban ni le aminoraban la culpa espiritual o religiosa, pero que se debían considerar, por misericordia real, para disminuir a una tercera parte el castigo de azotes y trabajo en galeras al que se le condenaba como pena por el delito en su aspecto

67. *Ibidem.*



no espiritual. Eso sí, amenazaba con que de no concedérsele la petición de disminución de la pena acudiría al delegado sufragáneo que radicaba en el obispado de Puebla y que entraba en funciones si existía alguna apelación al veredicto del provisorato de México, así como el de México fungía como sufragáneo del de Oaxaca.[68]

El dictamen final del provisor Castorena en el caso del indio Bartolomé Martín fue el siguiente:

> le condenamos a que en un día domingo o festivo el de mayor concurso se haga en la iglesia parroquial de su doctrina, que es la de Metepec por el juez eclesiástico de Toluca a quien pertenece, auto de fe y le absuelva de las censuras en que está incurso, según el ritual romano y pasará dicho reo a la dicha iglesia con las insignias de coroza en la cabeza con rótulo que diga supersticioso, soga al cuello, y vela verde en la mano, acabado el evangelio se leerá esta nuestra sentencia, y se le hará una plática en que le sirva de castigo, y al concurso a ejemplo, y santo temor de Dios Nuestro Señor, por su cura ministro o padre que nombrare, y le condenamos a que en el día siguiente con el auxilio de la real justicia que pedimos e invocamos a las de su majestad y en especial a las del partido de Metepec salga de la cárcel donde se halla preso este reo, caballero en bestia de albarda desnudo de la cintura arriba a voz de pregón y trompeta que publique su delito le sean dados cien azotes paseándose por las calles publicas de dicho pueblo llevando las insignias de coroza y soga, así mismo le condenamos a que su persona y servicio personal sea puesta en una casa de obraje o hacienda de campo por el tiempo de dos años precisos no vendido ni rematado sino ganando salario del cual la persona que lo recibiere haya de pagar, y pague las costas causadas, y procesadas en estos autos, y la

68. AGN, *Bienes Nacionales*, v. 149, exp. 25, México, año 1791, “Dos oficios del excelentísimo señor Virrey, en los que ruega y encarga a su excelencia ilustrísima, el pronto despacho de la causa de Raimundo Manuel de los Santos, natural del pueblo de Cotzocón del obispado de Oaxaca, preso en la cárcel de la curia eclesiástica, por el pecado de idolatría”.

tasación se haga según el arancel de este Arzobispado, y con toda moderación, y el residuo se lo aplicamos para su sustento y encargamos a su cura ministro de doctrina, el que tenga especial cuidado en que este reo sepa la doctrina cristiana y artículos de la fe para quitarle de los errores de supersticiones, y abusos de que ha sido denunciado como así mismo encargamos a la persona que lo recibiere por su parte haga que rece todas las noches las oraciones que se acostumbran a hacer entre los fieles cristianos para que esté más instruido y no salga ni se le dé libertad hasta que haya cumplido con lo que dicho.[69]

La sentencia del provisor Castorena constaba de dos partes que equilibrarían los agravios que el indio Bartolomé Martín había generado contra el orden divino y humano. La primera parte de la sentencia se refería a la reconciliación del pecador con Dios y con la Iglesia, por ello la pena era de carácter espiritual es decir su arrepentimiento y enmienda de su forma de vida, pero además debía ser sometido a la exhibición pública de su falta porque había dado un mal ejemplo a otros con su comportamiento, por ello debía ser expuesto en su parroquia y ante las mismas personas a las que había dado mal ejemplo con su superstición mediante la lectura pública de su falta y su condena por ella. Además debía portar los signos de su ignominia, deshonra y desgracia: la vela y la cuerda, mientras recibía una reprimenda pública en el templo. Además debía mostrar por las principales calles de la localidad el justo castigo que recibía por haber faltado y atentado contra todos a través de sus prácticas supersticiosas. Pero para mayor escarmiento debía ser azotado, y aquí, la misericordia de Castorena le otorgó el beneficio de recibir sólo la mitad de los azotes pedidos por el fiscal, pero más que la tercera parte reclamada por su defensor.

La segunda parte de la sentencia era para reparar el daño a la sociedad a través del trabajo en un obraje, la misericordia del juez operó exactamente en la misma proporción que en el caso de los azotes pues sólo se le

69. AHAM, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, 5 f., disco 11, 1727. Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería. Los subrayados son míos.



dieron dos años de condena. Para evitar que volviera a caer en el mismo error y asegurar que enmendara su vida definitivamente se le obligó a recibir la educación cristiana necesaria, misma de la que carecía hasta entonces. El último candado de seguridad que el provisor ponía era que, al término de los dos años de su condena, el indio debía ser examinado en materia de doctrina cristiana nuevamente por su cura y el juez eclesiástico y éstos remitir un informe del resultado al provisor. Así, una vez cumplida la condena, el caso sería evaluado nuevamente. Como se ve, Castorena no quería correr ningún riesgo y asegurar de esta forma la enmienda y salvación del alma del infeliz penitenciado, así como preservar la seguridad de su comunidad ante la posible reincidencia del mal ejemplo por prácticas supersticiosas y embustes de Bartolomé Martín.

Después de la sentencia, la etapa final del juicio era la validación mediante notario público y advertía, además, que era un fallo definitivo y que denegaría cualquier apelación:

> y dando razón en este juzgado para que se den por nos las providencias que convengan, y para la ejecución de esta nuestra sentencia se saque testimonio de ella por el presente notario público, y sea remitido a dicho juez eclesiástico, para que ejecutada, y puestas las diligencias a su continuación le devuelva para que se ponga con los autos de esta materia, y por ella definitivamente, juzgando así lo pronunciamos y mandamos sin embrago de cualquiera apelación, que por esta parte se interponga que desde luego la denegamos por convenir así al servicio de Dios Nuestro Señor, buena y santa administración.[70]

Como vemos, por lo menos hasta la primera mitad del siglo XVIII, el sistema penal del tribunal de indios del Arzobispado de México funcionó a partir de la presunción de que el reo era culpable por lo que había que

70. AHAM: Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, 5 f., disco 11, 1727. Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería. Los subrayados son míos.



probar su inocencia si se buscaba evitar la pena, pero para la segunda mitad del siglo el escepticismo sobre las causas sobrenaturales en los delitos de fe de los indios fue ganando terreno. La defensa del reo en general era torpe o vana, y ante esto los jueces, es decir, los provisores, acostumbraban dictar sentencias menos severas que las que se estilaban en otros tribunales de la época. Estos tribunales aplicaban un principio de economía procesal pues buscaban dictar sentencia sin dilaciones o trámites innecesarios. El proceso penal que se seguía en el Provisorato de Indios durante la primera mitad del siglo XVIII era menos engorroso y largo que el de los otros tribunales, en especial el de la Inquisición, al cual hago referencia directa porque la naturaleza de los casos de que se ocupaba era muy semejante a la del Provisorato de Indios en cuanto a la persecución de delitos de fe. Ya he mencionado las principales semejanzas y diferencias entre ambos, por ello aquí sólo recalcaré que la más evidente de sus diferencias era el grado de severidad que cada uno aplicaba, en tanto que la principal de sus semejanzas era su función de garantes de la fe en cuanto a que inquirían sobre asuntos de fe de la población sobre la que tenían jurisdicción.

La estructura burocrática del Provisorato de Indios era vertical y piramidal, sin derivaciones innecesarias y buscaba la eficiencia en su accionar.[71] Los trámites eran directos, las mayores dilaciones se daban cuando los expedientes eran enviados al Provisorato para su revisión y luego las sentencias iban de regreso. En realidad el personal no era muy numeroso, los que sí constituían un grupo más grande eran los jueces eclesiásticos, que existieron en número variable a lo largo de todo el Arzobispado; fuera de ellos, el resto de los funcionarios se concentraba en la sede central del Provisorato, en la ciudad de México. El provisor tenía la última palabra en los juicios, aunque existía la posibilidad de que los reos apelaran al obispado de Puebla, que funcionaba como sede sufragánea en estos casos.

A diferencia de lo que sucedió durante el siglo XVI y parte del XVII, durante el siglo XVIII la presencia del Provisorato de Indios se manifestaba

71. Ver Tabla 2.



por todo el territorio del Arzobispado precisamente por la casi inmediata presencia que los jueces eclesiásticos tenían por todas las regiones. Además, la naturaleza doméstica o familiar de los asuntos de los que con frecuencia se ocupaba le debió haber dado una presencia cercana a las personas. Esta institución debió haberse percibido entre los indios como algo real y cercano, muy diferente a la percepción que debieron tener sobre instituciones muy citadinas que les debieron parecer ajenas y distantes. El Provisorato de Indios del Arzobispado de México, era una institución cuya presencia social debió estar presente en la percepción cotidiana de las personas, principalmente los indios; en otras palabras, seguramente el Provisorato de Indios fue una de esas instituciones a las que la gente del Arzobispado de México sí les tenía presente como una autoridad cercana o viva y no como una instancia distante o lejana de sus vidas.

La facultad que los jueces eclesiásticos tenían para inquirir y censurar las costumbres tradicionales indígenas debió además imprimir un respeto especial por los jueces eclesiásticos así como por el resto de los funcionarios del Provisorato. Así, esta presencia debió alterar el funcionamiento cotidiano de costumbres tradicionales indígenas como: la ritualidad ceremonial, mágica y/o idolátrica[72] —tanto la agraria[73] y amatoria, como la de orden político—, las festivas —vinculadas con las fiestas patronales,[74] cofra-

72. AHAM: Sección: Br. Diego Carlos de Orozco, serie: Autos contra indios, caja 62, exp. 7, 3 f., disco 23, rollo 19, 1745: Sobre que el pueblo de Tenango del Valle existen entre los indios algunas culpas públicas y escandalosas; AHAM, Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por idolatría, caja 73, exp. 20, 6 f., disco 27, rollo 21, 1754: Causa seguida contra indios e indias de la Hacienda Buenavista, por idolatría.
73. Ejemplos de esto: AHAM: Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra curandera, caja 51, exp. 15, 1 foja, disco 15, rollo 15, 1736: Sobre la celebración del Auto de Fe del espantador de granizo y curandero; AHAM: Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos por el contrario indio, caja 51, exp. 29, 6 fojas, disco 15, rollo 15, 1736: Autos contra Nicolás Martín, indio natural del pueblo de San Luis, doctrina de Zinacantepec, y vecino de San Buenaventura, por superstición, embustero y por espantador de granizo; AHAM: Sección: Br. Diego Carlos de Orozco, serie: Autos contra indios, caja 62, exp. 2, 2 f., disco 23, rollo 19, 1745: Declaración de Cayetano Pérez sobre Ventura, conjurador de granizo.
74. AGN, *Indiferente Virreinal*. *Inquisición*, caja 4380, exp. 039. Año: 1692, f. 2 "Juan Antonio López Barba, denuncia a unos indios por jugar con una muñeca que se parecía a la imagen de 'Nuestra Señora' en plenas Carnestolendas



días y rituales familiares, por ejemplo— y medicinales,[75] así como las relativas a las costumbres familiares o domésticas —relaciones intrafamiliares—, vecinales —no eran extrañas las denuncias en que se acusaba al vecino de hacer maleficio[76] o mal de ojo luego de un pleito por un dinero prestado o un favor no pagado o mal correspondido[77]— y sexuales.

Los provisores conocían de su influencia en la vida cotidiana de los indígenas y por ello, cuando decidían actuar públicamente a través de la publicación de un bando, por medio de los sermones de los curas, a través de un auto de fe o de alguna otra ceremonia buscaban valerse de formas y mecanismos de impacto sensorial para la gran mayoría de la población valiéndose de la teatralidad barroca. En suma, el Provisorato de Indios debió tener una presencia constante dentro de la vida cotidiana de la población indígena lo que debió modificar de forma gradual la manera de practicar las tradiciones en ella.

La estructura burocrática del Provisorato de Indios no fue demasiado sofisticada si la comparamos con otras instituciones coloniales. La cadena de funcionarios del Provisorato de Indios fue más bien modesta; en ella eran cruciales los dos extremos, el arzobispo y su provisor en la punta que definía las políticas a seguir, y en la base los jueces eclesiásticos, en su mayoría curas beneficiados *in cápite*, quienes se encargaban de poner en práctica esas políticas, y sobre todo eran ellos quienes trataban directamente con los indios y despachaban muchos casos a través de acuerdos y penitencias inmediatos antes de llegar al proceso judicial. En la nómina no figuran oficiales de ninguna especie, ni personas armadas pues esas fun-

75. AHAM: Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra indio, caja 51, exp. 24, 7 f., disco 15, rollo 15, 1736: Autos seguidos contra Francisca Quiterina, india natural del pueblo de San Felipe, de la Jurisdicción de Malacatepec, por maleficio.
76. AHAM: Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos criminales, caja 51, exp. 13, 13 fojas, disco 15, rollo 15, 1736: Criminales contra Francisco Xavier, indio de Capultitlán, por maleficio.
77. Ejemplos de este tipo de situación hay varios en los expedientes del Provisorato, ver por ejemplo: AHAM: Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por maleficio, caja 75, exp. 9, 8 fojas, disco 28, rollo 22, 1756: Jacinto Nicolás, marido legítimo de Marcela María, indios del pueblo de San Lorenzo, sobre la enfermedad de su mujer que no es maleficio.

ciones competían exclusivamente a la justicia real, mismos que tenían la obligación de auxiliar al provisor, si éste así se los requería. La lista de funcionarios era como se muestra en la tabla 2.

Los juzgados eclesiásticos eran la unidad básica sobre la que se fincaba la operación de ambos provisoratos. Los curas, que se desempeñaban como jueces eclesiásticos vicarios *in cápite*, normalmente eran quienes iniciaban las averiguaciones de los procesos y eran ellos quienes determinaban si el "caso" correspondía a uno u otro provisorato, o bien si era competencia de alguna otra instancia, por ejemplo la Inquisición o la justicia ordinaria del rey (no hay que olvidar que había delitos de fuero mixto). También, en caso de que sus superiores así se los ordenaban, los jueces eclesiásticos vicarios *in cápite* procedían a avanzar en las etapas del proceso tanto como se les solicitara institucionalmente. En realidad, los curas cumplían una importante tarea pues no sólo eran ellos quien en primera instancia calificaban a qué autoridad competía cada caso, sino que además, en muchas ocasiones, solucionaban las disputas mediante acuerdos inmediatos mediante la negociación o bien mediante acuerdos inmediatos y sólo cuando se trataba de asuntos de mayor envergadura procedían a levantar la cabeza del juicio. Existen, de hecho, disposiciones oficiales en que se pide a los jueces que privilegien la solución de los casos mediante acuerdos y que no levanten procesos a menos que sea realmente justificado pues los jueces eclesiásticos perdían mucho tiempo en llevar esos casos que en su mayoría resultaban improcedentes.[78]

Rodolfo Aguirre ha señalado que la aparición de los jueces eclesiásticos en la Nueva España fue un tanto tardía, pero que desde el siglo XVII su número fue en aumento y su importancia también.[79] Según Aguirre, la primera mitad del siglo XVIII representó la consolidación de los jueces eclesiásticos quienes, impulsados por los obispos, se consolidaron en la

78. AHAM: Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por maleficio, caja 72, exp. 41, 4 f., disco 26, rollo 21, 1753: Autos seguidos contra Cecilia María a pedimento de Santiago Nicolás, por haberse querellado de que la referida tenía maleficiada a Juana María, su legítima mujer.
79. Aguirre, "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios...", en *Historia Crítica* ...



TABLA 2. ESTRUCTURA BUROCRÁTICA DEL PROVISORATO DE INDIOS DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO

Arzobispo
Juez Provisor y vicario de los indios y chinos (siempre ocupaba otros cargos de importancia dentro de la estructura de gobierno del Arzobispado)
Alguacil mayor
Notario público del Juzgado Eclesiástico de los Naturales y Chinos del Arzobispado.
Notario receptor
Promotor fiscal del Arzobispado (con frecuencia también de desempeñaba como abogado de la Real Audiencia de México, entre otros cargos)
Procurador y defensor de Pobres (con frecuencia también de desempeñaba como abogado de la Real Audiencia de México, entre otros cargos)
Abogado del Procurador de Pobres
Intérprete de la Audiencia Arzobispal
Cura beneficiado, juez vicario *in cápite*
Jueces de doctrina
Notarios y escribanos locales

estructura político-administrativa del Arzobispado y fortalecieron la figura del prelado quien, como lo demostró Traslosheros, fue debilitando gradualmente la importancia que las órdenes mendicantes habían tenido en el Arzobispado desde el siglo XVI. Los jueces locales fueron también parte notable en el proceso de secularización de doctrinas de indios, en especial el de mediados del siglo XVIII, que resultaría el definitivo. En este contexto, la labor de los jueces eclesiásticos como censores de las desviaciones de la ortodoxia católica de los indios fue importante pues contribuyó a acrecentar



la presencia y autoridad de los obispos sobre la población indígena, pero también fue una vía para que éstos ganaran notoriedad entre la feligresía, así como con sus superiores en la jerarquía eclesiástica.

Estas tareas no eran excepcionales en los curas, pues, como bien ha demostrado Traslosheros,[80] cada obispado disponía la forma de organizar su particular Audiencia, pero jurídicamente las estructuras, funciones y competencias de cada tribunal estaban muy bien delimitadas. Además, en muchas ocasiones la burocracia era "compartida" pues un mismo personaje podía desempeñarse como juez eclesiástico del provisorato, pero al mismo tiempo, por ejemplo, como juez comisario del Santo Oficio. Ello facilitaba la organización y eficiencia del proceso judicial y disminuía el número de las posibles confusiones o conflictos jurisdiccionales; la finalidad era garantizar el "justo proceso" a la población, en este caso particular nos referimos a la de origen indígena. Esta condición de que los funcionarios se desempeñaran lo mismo como agentes del Provisorato que de la Inquisición era posible debido a que, a pesar de que las funciones, competencias y estructura de cada tribunal eran diferentes aunque algunas de sus actividades eran de la misma naturaleza, si bien, sobre poblaciones diferentes. Me refiero particularmente al caso de los delitos contra la fe, que eran la materia principal de la Inquisición, y aunque las actividades por las que el Provisorato velaba eran mucho más diversas y amplias, entre ellas estaba la de los temas de fe. En ese sentido, las tareas de uno y otro tribunal eran análogas y por lo mismo parte de las funciones que ambas burocracias desempeñaban eran análogas.

También es preciso señalar que los procedimientos en ambos casos tenían diferencias importantes, pues el procedimiento inquisitorial era secreto e inquisitivo, y el del Provisorato era inquisitivo pero abierto. Es decir, en el primero el acusado no conocía las causas por las que era prisionero, ni quién le acusaba sino hasta muy adelantado el proceso, en tanto que el de la justicia eclesiástica ordinaria el acusado sabía desde el principio la razón por la que se le tomaba preso y quién le acusaba. Además, la Inquisición confiscaba los bienes del reo para cubrir los costos del juicio, en tanto que el Provisorato de Indios tenía prohibido legalmente —tanto

80. Traslosheros, "Los indios, la Inquisición y los Tribunales Eclesiásticos Ordinarios..."



por el rey como por el Concilio— afectar los bienes materiales de los indios,[81] no obstante hay casos en los que sí hubo tal confiscación e incluso se condenó al reo indígena a trabajar para cubrir los costos del juicio.[82] Esta costumbre de embargar los bienes de los indios era muy usual, a pesar de estar prohibido, tanto así que el rey tuvo que expedir una cédula real donde reiteraba dicha prohibición a los jueces eclesiásticos, quienes abusaban de su poder para despojar a los indios de sus de por sí escasos bienes:

> 4º.- Cuarta: Que los jueces eclesiásticos, de cualquiera grado y dignidad que sean, observen puntualmente la citada ley 21 en toda causa y procedimiento contra los indios, por ser notoriamente abusivos e ilegales los embargos de bienes, las condenaciones de costas y las penas pecuniarias que el actual reverendo obispo de Antequera de Oaxaca sostuvo con empeño poder recaer en las causas de esos naturales; y consiguientemente que en el embargo de bienes del indio del enunciado pueblo de Cotzocón, llamado Raimundo Manuel, se procedió contra las leyes y contra expresa decisión del Concilio Tercero Mexicano en el párrafo primero, título cuarto, libro quinto, que manda a los obispos *Ne idolatris, nec dogmatistis pdnas pecuniarias imponant qud nec gravitati de licti, nec indorum paupentati respondent, etcétera*.[83]

81. Por ejemplo a la india Cecilia María se le confiscaron sus bienes durante el juicio al que fue sometida por acusación de maleficio, pero al comprobarse que era inocente éstos ya habían sido mermados, propiciándole así un grave perjuicio. AHAM: Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por maleficio, caja 72, exp. 41, 4 f., disco 26, rollo 21, 1753: Autos seguidos contra Cecilia María a pedimento de Santiago Nicolás, por haberse querellado de que la referida tenía maleficiada a Juana María, su legítima mujer.
82. Por ejemplo a Bartolomé Martín se le obligó a trabajar durante dos años en un obraje cobrando salario para que del mismo se pagaran los costos del juicio que se le había seguido por supersticioso: AHAM: Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, 5 f., disco 11, 1727. Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería.
83. AANG: Universidad de Guadalajara, Fondos Históricos, Derecho. Papeles de derecho de la Audiencia de Nueva Galicia. 1787: http://fondoshistoricos.udg.mx/de-



En la realidad procesal de los juzgados eclesiásticos aparecen individuos de toda condición y calidad. En un mismo proceso pueden estar involucrados indios, mestizos, españoles, negros esclavos, mulatos libres o cualquier otra casta, además los conflictos registrados podían ser de distinta naturaleza, pues lo mismo se presentaban situaciones que correspondían a la justicia ordinaria real, que a la del Santo Oficio o que a la del obispo. Por ello, los jueces eclesiásticos ejercían funciones análogas a las que hoy en día desempeña un juez calificador del ministerio público, es decir, se determinaba, en primera instancia la competencia de autoridad de cada caso y se iniciaba el proceso ante las instancias correspondientes. El juez, al igual que el virrey y otros funcionarios, reunía atribuciones de distinta naturaleza jurisdiccional.[84]

La presencia de los indios en los procesos judiciales de Inquisición, Audiencia Episcopal o Justicia Ordinaria Real no es extraña, como grupo mayoritario de la población siempre aparecen involucrados en los juicios ya sea como testigos, como acusados o como demandantes. Esto es relevante pues muestra la importante y activa presencia que tenían en todos los ámbitos de la vida social, así como la necesidad de que las instituciones, la Iglesia en primer lugar, le prestaran una especial atención que incluía la vigilancia o seguimiento de sus actividades, ideas y comportamientos pues por su rusticidad eran proclives a cometer excesos o errores que podrían generar algún tipo de descontrol social, o lo más grave, a comprometer su propia salvación espiritual con ello. Esta es la razón por la que se creo un provisorato especializado en ellos. No sólo por las particulares condiciones —jurídicas, políticas, doctrinales y económicas— que les rodeaban sino por el crecido número de casos que se debieron presentar ante el provisorato, y frente a los que se debía seguir un peculiar modo de proceder, diferente al que se acostumbraba seguir con el resto de la población, en especial en los asuntos que involucraban desviaciones de la fe.

---

recho/tomo_II/ind_tematico.htm: "Real cédula fecha en Madrid a 21 de diciembre de 1787: Sobre conocimiento en causas de idolatría".

84. *Ibidem*, p. 55

Aunque en todas las diócesis de la Provincia eclesiástica de México existió un provisorato local, al parecer la de México fue la única que mantuvo uno especializado en la población indígena.[85] La estructura burocrática del Provisorato de Indios no difería demasiado de la del Provisorato General. Dependía del arzobispo de México, en quien recaía la potestad de justicia sobre los indios de manera directa, y éste, a su vez, la delegaba en el provisor oficial de indios. Hasta ahora, todo parece indicar que el provisor de indios era al mismo tiempo vicario, es decir, desempeñaba los dos cargos y las dos funciones,[86] o tal vez su existencia y tareas le dieron menos protagonismo, o quizás no existió en todo momento. De quienes sí queda constancia abundante es de los jueces eclesiásticos regionales quienes abarcaban territorios tan extensos como el obispo y el provisor indicaran. Lo común era que los curas beneficiados de las parroquias más importantes ejercieran la tarea de jueces si así se requería. La estructura de los procesos llevados por el Provisorato de Indios no diferían de los que se llevaban en el Provisorato General, salvo quizás por el uso de intérpretes y, por supuesto, de el grado de severidad en las sentencias. Otro elemento común era el empleo de la pena de encarcelamiento.

LAS CÁRCELES

Según las leyes de Indias los obispos tenían la obligación de inquirir y castigar con severidad las idolatrías nativas. Éste fue el mismo criterio en la persecución y castigo de los maestros indígenas de idolatrías, es decir, los dogmatizadores. El mandato preciso era que se les debía apartar de los demás indios por el peligro que representaban al propagar la falsa religión. A los dogmatizadores se les debía encerrar en los conventos, iglesias o cualquier sitio donde pudieran ser vigilados por la autoridad eclesiástica y al mismo tiempo recibieran la instrucción necesaria para evitar caer en idolatría de

85. Tanto Tavárez como Piazza y Zaballa incidan la ausencia de un Provisorato especializado en población indígena en el obispado de Oaxaca, donde existió un provisor diocesano para toda la población.
86. Así parece ser cuando, por ejemplo, Juan Ignacio Castorena y Ursúa firma como Provisor y como calificador del Santo Oficio de la Inquisición de esta Nueva España en diferentes documentos de los aquí ya referidos.



nueva cuenta y así evitar que salieran si se empecinaban en mantener sus viejas prácticas idolátricas y supersticiosas:

> Rogamos y encargamos a los prelados de nuestras indias, que procuren por buenos y eficaces medios, apartar de entre los indios y sus poblaciones y reducciones y enseñan la idolatría y los repartan en conventos de religiosos, donde sean instruidos en nuestra santa fe católica y sirvan atenta su edad, de forma que no se pierdan estas almas. Y mandamos a nuestros virreyes y gobernadores, que les den todo el favor y ayuda que hubieren menester, para que cesen los inconvenientes que de lo contrario pueden resultar.[87]

Ésta fue la base para justificar la existencia de las cárceles para indios, o cuando menos del derecho que los provisores tenían de encerrarlos hasta no asegurar que no recaerían en superstición. Sin embargo, al mismo tiempo que se facultaba a los obispos para encarcelar a los indios dogmatizadores se establecían una serie de restricciones en torno a la forma de encarcelar a los indios y a las condiciones en que esto debía suceder:

> A los indios presos porque se embriagan no lleven costas, derechos, ni carcelaje las justicias, alguaciles, y carceleros, ni las paguen por esta, ni otras causas, como está ordenado.[88]

Los reyes bien sabían que la existencia de cárceles para indios podría ser un gran problema pues el hecho de que los indios estuvieran encerrados se prestaba para que se cometieran abusos contra ellos, como en efecto sucedió de forma reiterada, razón por la que los reyes tuvieron que volver a expedir una nueva disposición, ahora del siglo XVIII, en la que se advir-

87. *Recopilación de las Leyes de Indias…, Ley IX. Que los indios dogmatizadores sean reducidos y puestos en conventos*, Real cédula sobre indios dogmatizadores expedida por don Felipe tercero en Lorca, a 16 de agosto de 1614.
88. *Recopilación de leyes de Indias*…, Libro 7, Título 6 "De las cárceles y carceleros", Ley 21 "Que los indios no paguen costas, ni carcelaje", Real cédula en que don Felipe IV "Prohíbe que los indios paguen costas de juicios y cárceles" fue expedida en Madrid a 17 de marzo de 1627 en el Prado a 26 de enero de 1628.

tiera a los prelados y eclesiásticos en general de la prohibición de cobrar a los indios por estar sometidos a juicio o encarcelados:

> 5º.- Quinta y última: Que en estos casos y delitos observen los reverendos obispos precisa y puntualmente la ley 9ª, libro 1, título 1, que previene se repartan los indios dogmatizadores y maestros del error en conventos de religiosos donde sean instruidos en nuestra santa fe cathólica; y en el caso de tener bienes los indios delincuentes, los dejen los jueces eclesiásticos en depósito en poder de los parientes más cercanos, con obligación de asistirles en las cárceles y de dar buena cuenta a sus alcaldes, no haciendo en esta parte novedad si los reos tuvieren hijos, padres o mujer.[89]

Las cárceles del Provisorato de Indios no debieron ser muy grandes, pues al parecer estaban situadas como un anexo del palacio arzobispal y se les llamaba comúnmente cárcel curial o cárcel eclesiástica de la Curia.[90] En general los provisores debieron cuidar mucho este aspecto pues existían restricciones legales para encarcelar a los indios, por ejemplo las indicadas por el III Concilio y que ya se han señalado en el capítulo anterior, o las que la legislación marcaba para el caso de los indios borrachos: "A los indios presos porque se embriagan no lleven costas, derechos, ni carcelaje las justicias, alguaciles, y carceleros, ni las paguen por esta, ni otras causas, como está ordenado".[91] No se habla mucho de ellas, pero las descripciones que hay las presentan de forma bastante negativa:

89. AANG: Universidad de Guadalajara, Fondos Históricos, Derecho. Papeles de derecho de la Audiencia de Nueva Galicia. 1787: http://fondoshistoricos.udg.mx/derecho/tomo_II/ind_tematico.htm: "Real cédula fecha en Madrid a 21 de diciembre de 1787: Sobre conocimiento en causas de idolatría"
90. A manera de ejemplo se puede consultar, entre otros documentos sonde se hace mención de dichas cárceles, a AHAM: Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos contra curandero, caja 78, exp. 57, 2 f., disco 30, rollo 23, 1757: Sobre que Juan Antonio de Santiago sea remitido a la Cárcel Eclesiástica de la Curia.
91. *Recopilación de leyes de leyes de Indias*..., Libro 7, Título 6 "De las cárceles y carceleros", Ley 21 "Que los indios no paguen costas, ni carcelaje" [Dictada por don Felipe IV en Madrid a 17 de marzo de 1627 en el Prado a 26 de enero de 1628].



> Son las cárceles donde meten a los indios en todo este obispado un aposento pequeño, sin ventana ni respiradero más de la puerta. Allí hacen sus necesidades, por lo cual es una mazmorra de notable horror. No tienen camas; y, como los traen de otros pueblos, las más veces se olvidan de darles de comer. Y padecen hambre, sed y hedor notable. Y como los indios se crían en el campo, verse enjaulados lo tienen por mayor pena que la muerte.[92]

La descripción que el padre Jerónimo Moreno hace de las cárceles es horrorífica, si le creemos entonces no hay duda de que los deseos de los reyes para que los indios encarcelados fueran instruidos y bien cuidados no se cumplía ni remotamente, y más bien nos presenta un panorama de abuso y maltrato de la población indígena, incluso por parte de las autoridades eclesiales, pues en la cita, el autor menciona expresamente que se trata de las cárceles del obispado, no las de el Juzgado General de Indios. Eso nos explicaría el porqué de la insistencia del rey en prohibir el maltrato y el cobro a los indios presos, todavía en el siglo XVIII. Sobre las cárceles episcopales se sabe poco, hay noticia de que existían algunos cuartos que fungían como tal en el palacio arzobispal de México, pero en el obispado de Oaxaca se instituyó una cárcel especial para indios idólatras:

> Según es sabido, los inquisidores no conocían de causas de los indios, pero éstos no quedaron exentos de los castigos de los obispos. El de Oaxaca había hecho cárcel perpetua en 1690. Habiendo encontrado indios dogmatistas, maestros de idolatría, en once pueblos de las sierras de Xuquil celebró auto en la catedral, reconciliándolos y penitenciándolos, y metiendo a 26 principales en cárcel perpetua.[93]

92. Moreno, *Reglas ciertas y precisamente necesarias...* Regla 23.
93. Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, p. 270. El autor señala haber tomado esta información de una carta de los inquisidores del año de 1690.



Como vimos en la cita anterior, Toribio Medina señaló que la cárcel perpetua para indios idólatras de Oaxaca se fundó en 1690, pero se equivocó. Estas prisión fue establecida por solicitud del obispo oaxaqueño Isidro de Sariñana a la Corona en 1686, aunque el edificio se terminó de erigir entre 1690 y 1692.[94]

La cárcel para indios idólatras del obispado de Oaxaca se fundó luego de descubierta una red idolátrica que mantenían los indios de los pueblos de la región de Cotzocón. En esa zona hubo un gran número de detenidos, probablemente esa fuera la razón por la que se tuvo que establecer una cárcel especial para los involucrados.[95] Además de esta prisión hubo una en la zona de Guerrerro y otra en el Arzobispado de Lima.[96] A continuación la reproducción de un plano de la segunda cárcel perpetua para indios idólatras de Oaxaca, misma que fundó el obispo Maldonado hacia 1704 y que logró mayor longevidad que la anterior, fundada por Sariñana, en ella se representan las celdas con sus rejas, los oficiales y los indios presos en diferentes actividades, pero siempre con grilletes[97] (figura 2).

LOS PROVISORES DE INDIOS

La figura más notable e influyente en el plano público y político del Provisorato de Indios, dentro de la vida pública del Arzobispado de México, sin duda fue el provisor. No obstante su importancia, los provisores de indios

94. Tavárez, *Invisible War*..., p. 187-188.
95. El notable caso de los indios idólatras en Oaxaca durante los siglos XVI y XVII ha sido ampliamente estudiado por varios autores: Eulogio G. Gillow, *Apuntes históricos sobre la idolatría y la introducción del cristianismo en la diócesis de Oaxaca*, Graz, 1978; Carmagnani, *El regreso de los dioses*...; David Tavárez ha dedicado varios trabajos a este proceso: "Idolatry as an Ontological Question..."; "Letras clandestinas..."; "Autonomía local y resistencia colectiva..."; *The Invisible War*...; en fechas más recientes Rosalba Piazza también se ha ocupado del asunto: "Un natural de Santiago Atitlán...", en *Desacatos*...; y "Los ´mártires' de San Francisco Cajonos:...", en *Historia mexicana*...
96. Ver Mills, *An evil lost to view?*... y Mills, *Idolatry and its Enemieis*... También Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías*...; y Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*...
97. AHAAO: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Antequera-Oaxaca: "Prisión para indios idólatras, c. 1750. Ver Tavárez, *Invisible War*..., p. 189.



fueron funcionarios que estuvieron supeditados a seguir las políticas indicadas por los prelados que les habían designado, es decir, no es posible interpretar el accionar de estos funcionarios sin tomar en cuenta que su rango de acción e iniciativas personales estaban limitadas por la autoridad superior que se encarnaba en los arzobispos de México. Sobre el cargo de provisor de indios en este momento sólo tengo algunas pistas que se deberán desarrollar más adelante con mayor detenimiento para perfilar mejor la figura de este funcionario. De los provisores de indios en el siglo XVIII hay dos que sobresalen por su actividad y por su *curriculum vitae*.

Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche era un criollo zacatecano nacido el 31 de julio de 1668 en el seno de una familia acomodada. Su padre fue el capitán navarro don Juan de Castorena Ursúa y Goyeneche y su madre la zacatecana doña Teresa de Villarreal. Se educó bajo la dirección jesuita en el Colegio de San Ildefonso en la ciudad de México, donde se destacó como uno de los alumnos más aventajados y durante "10 años colegial y vicerrector del Colegio de San Ildefonso. Graduado por la Universidad de la ciudad de México como bachiller en arte, teología, leyes y cánones y doctor en la facultad de leyes. Hizo oposición dos veces a la cátedra de filosofía en la que tuvo votos así como en la de artes y teología, obteniendo al fin el grado de doctor en cánones".[98] Luego viajó a España donde se desempeñó como "Capellán de honor de Su Majestad desde 16 de abril de 1698, el mismo año en 25 y 26 de septiembre se graduó por la universidad de Ávila de licenciado y doctor en teología".[99] En Madrid fungió como apoderado del Colegio de Santa María de los Santos de México para obtener el título de "Mayor" para dicho colegio. Fue gran amigo de sor Juana y estando en Madrid, en 1700, se dio a la tarea de publicar: *Fama y obras póstumas del Fénix de México, Décima Musa, Poetisa Americana Sor Juana Inés de la Cruz*.[100]

98. AGI, *Indiferente General*, 215 n. 61, relación de méritos y servicios del Dr. Juan Ignacio Castorena y Ursúa 1707-1710.
99. *Ibidem*.
100. Moisés Ochoa Campos, *Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche, primer periodista mexicano*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1944, p. 40-41.



En 1701 probablemente regresó a México para ocupar una prebenda de la Catedral Metropolitana, dando inicio así a una brillante carrera eclesiástica que le llevaría a ocupar el obispado de Yucatán en 1729, aunque había sido propuesto originalmente para tal prelatura desde 1716 y vuelto a proponer en 1728. A lo largo de los años Castorena sumó títulos y nombramientos eclesiásticos: examinador sinodal del Arzobispado de México, primiciero de la Archicofradía de la Santísima Trinidad, abad de la Venerable Congregación de Clérigos Seculares de San Pedro, Vicario general de los conventos de religiosas, Comisario de la Santa Cruzada, calificador del Santo Oficio, juez ordinario del Santo Oficio para los obispados de Michoacán, Guadalajara, Durango y Yucatán, teólogo de la Nunciatura de España, capellán y predicador del rey Carlos II; como canónigo fue prebendado y chantre y logró desempeñarse como "examinador sinodal y... juez provisor del juzgado de los naturales de aquella ciudad [de México] con todas las facultades y prerrogativas correspondientes a dicha judicatura, para cuyos empleos se le despacharon títulos el 9 de octubre y 15 de enero de 1709".[101] Este cargo lo desempeñaría hasta el año de 1728, acompañando así durante toda su gestión al arzobispo José Pérez de Lanciego Eguilaz y Mirafuentes, quien ocuparía la mitra de México entre 1714 y 1728.

Para 1703 aparece ya como fundador del colegio para niñas de los "Mil Ángeles" en su natal Zacatecas, además fue catedrático de Sagrada Escritura y rector de la Real y Pontificia Universidad de México, así como visitador de capilla de la misma. Castorena seguiría unido a la universidad por 20 años más.[102]

101. AGI, *Indiferente General*, 215 n. 61, relación de méritos y servicios del Dr. Juan Ignacio Castorena y Ursúa 1707-1710.
102. Hacia el año de 1723, Castorena acostumbraba firmar de la siguiente forma: "don Juan Ignacio Castorena y Ursúa, capellán de honor y predicador de su majestad, catedrático jubilado de prima y sagrada escritura en la real universidad de esta corte calificador del santo oficio de la inquisición de esta Nueva España abad de la ilustre congregación de señor San Pedro, chantre de esta Santa Iglesia Cathedral, provisor y vicario general de indios y chinos de este arzobispado por el ilustrísimo





Según Beristaín y Souza, Castorena fue autor de 21 escritos.[103] Destacó además como el autor-editor de la famosa *Gaceta de México*[104] —señalado por varios autores como el primer periódico de América—, misma en la que además de dar noticias varias sobre los acontecimientos más importantes del país, dio cuenta de su particular tarea como provisor de los indios en el Arzobispado de México.

Castorena vivió sus últimos años como obispo de Yucatán donde con trabajos, debido a su frágil salud y avanzada edad para aquella época, se dio a la tarea de realizar una visita pastoral, misma que no culminó, pero que fue la primera en ser publicada sobre aquella diócesis. Murió el 13 de julio de 1733.

Castorena tuvo una vida plena de actividad e inquietudes, pero si algo debe destacarse de ella fue su calidad como teólogo y jurista, mismas que le llevaron a desempeñar destacados puestos en la Iglesia y en la Universidad. Fueron estas condiciones las que le hicieron brillar como juez de indios. Fue un hombre hábil que supo capitalizar las posibilidades que sus nombramientos le dieron para afianzar las instituciones a las que pertenecía y al mismo tiempo afianzar su propio prestigio personal. Sin duda eso se refleja en las relaciones de méritos y servicios[105] que presentó en diversas ocasiones y en las que siempre destacaba sus muchos méritos que le "calificaban para nombramientos más altos". Sin duda era un hombre ambicioso e inteligente que supo afianzar las tareas del Provisorato de Indios durante su larga gestión y con ello apuntaló su propia carrera eclesiástica

y reverendísimo señor ministro don fray Joseph de Lanciego y Eguilaz, arzobispo de México, del consejo de su majestad y etcétera".

103. José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, 3a. ed., México, Editorial Fuente Cultural, 1947.

104. Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche, *Gaceta de México y noticias de Nueva España que se imprimirán cada mes y comienzan desde primero de enero de 1722*, México (seis números de enero a junio de 1722).

105. Entre otros: AGI, *Indiferente General* 214 n. 34, Docs. Varios, don Juan Ignacio Castorena y Ursúa. 1702 (sermón, rectorado, universidad); y AGI, *Indiferente General*, 215 n. 61, relación de méritos y servicios del Dr. Juan Ignacio Castorena y Ursúa 1707-1710.



y política. Él fue quien, después de décadas de no realizarse, revivió los autos de fe para indios en el Arzobispado de México y con ello inauguró la última etapa de lucimiento de esta institución.

El otro provisor de indios que alcanzó cierta notoriedad fue Francisco Jiménez Caro, quien ocupó el cargo entre 1753 y 1757, bajo la prelatura del arzobispo Manuel José Rubio y Salinas, y bajo el mandato de los virreyes "reformistas" Juan Francisco Güemes y Horcasitas, primer conde de Revillagigedo, y Agustín de Ahumada y Villalón, marqués de las Amarillas.

Francisco Jiménez Caro fue hijo legítimo de don Blas Jiménez y de doña Manuela Caro y nació el 23 de febrero de 1692 en la Villa Martín Muñoz, obispado de Ávila. Al igual que Castorena, este provisor de indios se destacó por sus amplios méritos académicos y su amplia y reconocida trayectoria dentro del mundo eclesiástico. Hizo tres cursos en la facultad de artes de Alcalá de Henares, donde se graduó como bachiller en artes en 1711. El 22 de marzo de 1722 y el 23 de diciembre de 1724 se graduó de bachiller en leyes y sagrados cánones por la universidad de Valladolid, y en 1725 se graduó como licenciado en la facultad de Sagrados Cánones (aprobado en todos *nemine discrepante*) en la universidad de Ávila. Desempeñó una brillante carrera universitaria ocupando cátedras de ambos derechos, y ocupó diez presidencias de Academia. Obtuvo por oposición la Canonjía Doctoral de la Santa Iglesia de León, y se desempeñó como abogado de cámara de don Luis Salcedo, arzobispo de Sevilla y Visitador General de aquel Arzobispado; finalmente, se desempeñó como abogado de la Real Chancillería de Valladolid. Hasta ahí su brillante carrera en España.

El 29 de enero de 1732, siendo virrey de la Nueva España el marqués de Casafuerte, recibió el nombramiento de cura del Sagrario Metropolitano de México, "del que tomó posesión y le dio colación y canónica institución." A partir de ahí empezaría a acumular nombramientos en el Arzobispado de México: fue consultor del Santo Tribunal de la Inquisición de México, luego se graduó como doctor en la Facultad de Cánones de la Universidad de México, fue canónigo penitenciario de la metropolitana de México, examinador sinodal y gobernador de los conventos de religiosas del Arzobispado de México, además fue subdelegado en las facultades Solitas Pontificias. Su notable trayectoria y sus títulos universitarios le valieron



para ser nombrado secretario de gobierno del Arzobispado de México durante el tiempo que el arzobispo don Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta se desempeñó como arzobispo-virrey.[106]

Al igual que Castorena, Jiménez Caro tendría una destacada carrera universitaria en México. En 1733 se incorporaría como licenciado en cánones como reconocimiento a su grado en la Universidad de Ávila,[107] institución a la que continuaría ligado durante varios años más. Su presencia en la Provincia Eclesiástica de México fue constante y notoria pues se desempeñaría como ordinario en los obispados de Guadalajara,[108] Oaxaca,[109] Valladolid,[110] y Mérida.[111] El cargo de provisor de indios del Arzobispado de México lo ocuparía entre 1753 y 1758; esos años le bastaron para destacarse como el provisor de indios más activo de todos los del siglo XVIII —junto con Francisco Gómez Cervantes— pues en los registros de archivo esos años son los que indican la mayor actividad del siglo. Jiménez Caro murió hacia 1764, siendo propietario de numerosos bienes, mismos que estuvieron en disputa durante varios años más.

De los datos que conocemos sobre la vida de estos dos provisores de indios —Castorena y Ursúa y Jiménez Caro— podemos deducir que los arzobispos tuvieron mucho cuidado en otorgar dicho nombramiento a la persona adecuada, es decir, sabiendo que se trataba de una labor de juez,

106. Esta información ha sido extraída de AGI, *Indiferente General*, 228 n. 26, "Relación de méritos del Dr. Francisco Jiménez Caro", 1744, y de AGI, *Indiferente General*, 222 n. 16, "Relación de méritos del Lic. Francisco Jiménez Caro 1733".
107. AGN, *Regio Patronato Indiano*, *Universidad*, v. 21, exp. 210, año de 1733, f. 139-140.
108. AGN, *Inquisición*, v. 847, exp. 1076, año de 1763, f. 390, "Juramento de ordinario para el Obispado de Guadalajara del Dr. D. Francisco Jiménez Caro".
109. AGN, *Inquisición*, v. 847, exp. 1076, año de 1758, f. 326, "Juramento del Dr. Francisco Jiménez Caro, canónigo penitenciario de esta Santa Iglesia, como ordinario del Ilmo. Sr. Obispo de Guadalajara y Oaxaca"
110. AGN: *Inquisición*, v. 847, exp. 1076, año de 1761, f. 362, "Juramento de ordinario para la ciudad de Valladolid, Provincia de Michoacán, a favor de D. Francisco Jiménez Caro".
111. AGN: *Inquisición*, v. 847, exp. 1076, año de 1761, f. 358, "Juramento de ordinario para la ciudad de Mérida a favor de D. Francisco Jiménez Caro, canónigo penitenciario".



seleccionaron a doctores en derecho y teología. Ambos fueron profesores universitarios, calificadores del Santo Oficio y canónicos en el cabildo catedralicio. Eran figuras de primera línea dentro de la jerarquía clerical del Arzobispado y el nombramiento de provisor de indios no les desmerecía en ningún sentido, si bien ambos aspiraban a un puesto más alto: la prelatura.

Los provisores de indios, al igual que otros funcionarios del Arzobispado, se desempeñan de manera simultánea con varios nombramientos, lo que les abre la posibilidad de tener diversos campos de influencia dentro y fuera de la jerarquía del Arzobispado. Como especialistas en derecho canónico eran bien apreciados por otros tribunales, concretamente por el Santo Oficio, mismo que los incorporó como jueces calificadores y algunos otros nombramientos. Esto demuestra, una vez más, que la comunicación y colaboración entre ambas instituciones en general transcurrió en buenos términos, salvo un pasaje al que José Toribio Medina hace referencia y en el que señala que los inquisidores mandaron una carta quejándose de que los provisores de indios copiaban el modo de proceder del Santo Oficio:

> En el desempeño de sus funciones inquisitoriales habían tenido también [los inquisidores] algunas dificultades, derivadas de que el Provisor del Arzobispado pretendía reducir las causas que formaban indios a estilo del Santo Oficio, despachando títulos de notarios, familiares, consultores calificadores, "como que le son impropios, ridículos é impertinentes, por no poder proceder contra los indios como herejes ni sospechosos, sino como quebrantadores de las leyes y preceptos divinos".[112]

Por desgracia, la referencia de Medina es la única sobre el tema, si bien el jesuita Mariano Cuevas la refiere aderezándole elementos característicos de su visceral manera de escribir, no obstante, salvo afirmar que el pasaje corresponde a la segunda mitad del siglo XVIII, no aporta elementos nuevos al tema, mas bien reproduce a Medina sin citarlo.[113]

112. Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México,* p. 270.
113. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*..., n. 107, v. IV, p. 239-240.



El cargo recayó frecuentemente en académicos brillantes pues la tarea de juzgar a los indios, especialmente en cuestiones de fe, era un asunto que resultaba en extremo sensible para los reyes desde el siglo XVI —baste recordar el proceso del indio principal de Texcoco y la reprimenda que se llevó el obispo Zumárraga por haberlo condenado a combustión—. Al parecer estos antecedentes jugaron un papel importante en la decisión de los arzobispos para conceder el cargo. Como se ve, el nombramiento de provisor de indios no era un cargo menor ni despreciable, aunque, hay que insistir en ello, su mayor o menor lucimiento dependió de la relación particular que cada provisor de indios estableció con el arzobispo que le designó y bajo cuyo gobierno se desempeñó. En otras palabras, las acciones que los provisores de indios siguieron en sus respectivos periodos fueron resultado de una política establecida por los prelados en turno. A los provisores de indios tocó la tarea de instrumentar dichas políticas; no obstante, como hemos constatado ya, algunos provisores de indios supieron aprovechar su importante puesto para impulsar y proyectar sus propias carreras eclesiásticas.

LA PERSECUCIÓN DE SUPERSTICIONES E IDOLATRÍAS EN EL SIGLO XVIII

Dada la dispersión de las fuentes no es posible afirmar que los casos que aquí presento sean todos los que acaecieron en el siglo XVIII, pero tampoco parece probable que aparezca algún repositorio documental que altere significativamente la muestra pues los principales archivos e incluso varios secundarios fueron consultados. Por lo mismo, me parece que constituyen un conjunto representativo del comportamiento de la institución y sus funcionarios frente al problema de las desviaciones religiosas de los indios a lo largo de poco más de un siglo. He optado por una forma estadística para reflejar los procesos y etapas de la persecución y castigo de las supersticiones en el último siglo de vida colonial echando mano de todos los expedientes que he localizados hasta ahora y a pesar de saber que por necesidad ésta es una apreciación parcial, dado el carácter relativamente fragmentario de las fuentes y que cualquier nuevo hallazgo documental relacionado con el tema puede afectar los resultados aquí presentados. En todo caso me ha guiado el anhelo de contribuir a la discusión sobre el



tema y con la conciencia de que en el mundo de la investigación los resultados son temporales. La muestra está integrada por 75 casos, el primero de los episodios se presentó en 1709 y el último data de 1817.[114] Todos ellos son sobre temas de fe y procesos judiciales atendidos por el Provisorato de Indios, y/o por la Inquisición y/o la justicia del rey y se sitúan, salvo dos casos, dentro del territorio comprendido por el Arzobispado de México. Los dos casos que escapan a los límites territoriales fijados —acaecidos en 1723 y 1731— corresponden al proceso de conquista de la Sierra del Nayar, y fueron incluidos en este análisis porque ambos procesos fueron juzgados por el provisor de indios del Arzobispado de México, y las sentencias —sendos autos de fe— se llevaron a efecto en la propia ciudad de México.

La decisión de iniciar con el principio de siglo la búsqueda de episodios sobre heterodoxias indígenas del Arzobispado de México surge del interés por entender la forma en que se comportaba la Iglesia frente a las prácticas religiosas tradicionales durante las últimas etapas de vida colonial. Es claro que la historiografía identifica una importante transición de épocas en el periodo elegido, y precisamente por eso es que la muestra abarca esa temporalidad. La idea es construir una herramienta cuantitativa que ayude a identificar posibles comportamientos o actitudes indicativas de la manera en que esos cambios de mentalidad impactaron el proceso de persecución de heterodoxias religiosas de los indios como un primer paso para su posterior análisis cualitativo. Si bien algunos de los casos localizados en la pesquisa de archivo se han descrito ya, y algunos más se tratarán más adelante, en esta sección busco presentar la información en bloque pues considero que es la mejor manera para entender las tendencias y procesos globales.

LOS CICLOS

Aunque tal vez hayan sido magnificadas por la historiografía, es conocido que las reformas que impulsó la familia Borbón al frente del Imperio marcaron un giro importante en la historia de España y sus colonias. Muchos

114. Ver apéndice.



autores se han ocupado de analizar diferentes aspectos de esta fundamental transición y sin embargo el tema de la justicia eclesial para indios ha sido uno de los aspectos menos trabajados. En esta sección busco abonar algunos elementos para responder a la siguiente pregunta: ¿cuál fue la evolución o el comportamiento que presentó el Provisorato de Indios y Chinos durante el siglo XVIII?

Si ponemos en perspectiva la totalidad de las denuncias presentadas ante las autoridades eclesiásticas o seculares en las que por algún motivo se liga directamente a algún indígena en un delito de fe, nos percataremos de interesantes sucesiones de hechos. La gráfica inicia de cero al arranque del siglo XVIII y es hasta que comienza la gestión de su provisor de indios, Castorena y Ursúa, que se registra el primer caso, ya en 1709. El arzobispo Lanciego y Eguilaz tomará posesión de su mitra en 1714 y en adelante provisor de indios y arzobispo caminarán juntos hasta el final de sus respectivas gestiones en el Arzobispado de México.

Durante el importante periodo de Castorena como provisor de indios el promedio de casos registrados se mantiene constante, para incrementarse de forma notable hacia el final de su gestión en 1728. Después de esta etapa viene un descenso para incrementarse nuevamente los casos hacia la segunda mitad de la década de 1730 y descender nuevamente hacia la mitad del siglo. Este momento marca un parteaguas en la evolución del provisorato de indios del siglo XVIII en lo que respecta a la persecución de causas de fe, pues desde ese momento, y coincidente con la gestión del arzobispo Manuel José Rubio y Salinas (1748-1765), y de sus provisores de indios Francisco Jiménez Caro y Francisco Gómez Cervantes, fue cuando se presentó el mayor número de denuncias o procesos contra indios por delitos de fe. Esto resulta interesante pues son los años inmediatos anteriores al inicio del periodo más intenso de reformas que emprendió la Corona y que coincidió con la visita de Gálvez a Nueva España. Y también los años inmediatos anteriores a la gestión del arzobispo Lorenzana, el mayor reformador eclesiástico de aquel siglo en la Nueva España. Los años que siguieron a esta etapa, es decir el fin de la década de 1760 y los primeros de la de 1770, fueron los de mayor tensión social en el siglo anterior a la Guerra de Independencia y justo durante esas décadas fue que también



se procedió a la expulsión de los jesuitas y en la que se dio el principal giro a la política educativa aplicada a la población nativa.

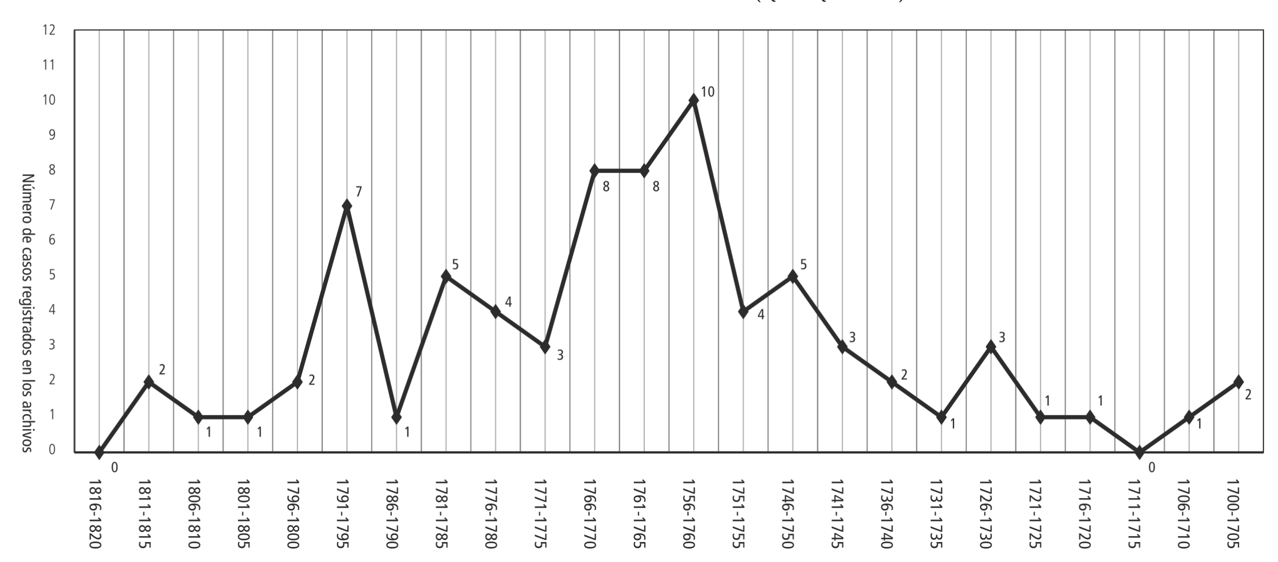
Puesta en una gráfica la curva es casi simétrica pues comienza en la primera década del siglo XVIII con sólo un par de casos y termina en la década de la guerra de Independencia también con dos casos. La cresta se ubica justo entre 1751 y 1765, periodo en el que se concentran 23 de los 66 casos, es decir casi el 35% del total de los casos registrados. Es interesante notar cómo, a partir de la celebración del IV Concilio Provincial Mexicano, en 1771, el número de casos registrados disminuyó a la mitad de los registrados en el quinquenio anterior y se mantuvo así durante una década para luego disminuir de manera gradual y sostenida durante las siguientes quince años y luego repuntar levemente para volver a caer a principios del siglo XIX y tener un último repunte durante la guerra de Independencia.

La principal reflexión que la gráfica 1 sugiere es que en la Nueva España de mediados de siglo hubo una clara disminución en los márgenes de tolerancia hacia las heterodoxias indígenas que cien años antes se permitían o al menos se toleraban. Lo segundo es que es posible que este hecho se relacione con la disminución generalizada de los márgenes de tolerancia ante el disenso que se vivió en la Nueva España reformista, en especial durante el periodo en que el visitador Gálvez aplicó la mano de hierro en la aplicación de las reformas en Nueva España. Fueron épocas en que se buscó un mayor control sobre los estamentos, las corporaciones y el gobierno novohispano, y por lo que se ve, el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México no se mantuvo ajeno a dicha tendencia.

David Tavárez ha hecho un cálculo similar al que aquí presento pero para todo el periodo colonial. Aunque en términos generales las gráficas corresponden, pues las tendencias son muy similares, existen algunas variantes en la proporción que guardan entre sí algunas de las décadas. Vale la pena ver los comparativos de ambas gráficas, primero presento la de Tavárez[115] (véanse gráficas 2 y 3).

115. Tavárez, *The Invisible War*..., p. 20.

gráfica 1. casos de heterodoxia indígena registrados entre 1700 y 1820 (quinquenios)



Fuentes: AHAM; AGN; AGI; Archivo Franciscano de la BNM; MNA (INBA); Castorena, *Gaceta de México*...; García Icazbalceta, *Obras*...; Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos*...; Vera, *Colección*... Para más detalles ver apéndices.

GRÁFICA 2. EXTANT NATIVE IDOLATRY, SORCERY, OR SUPERSTITION ACCUSSATIONS IN MEXICO, 1520-1810 (TAVÁREZ)

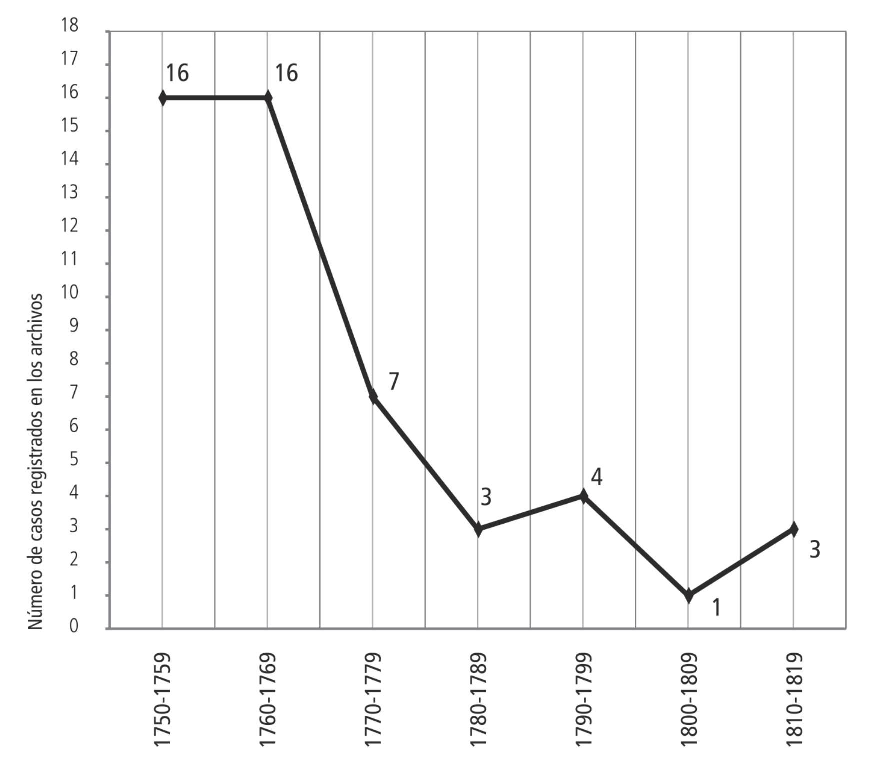
Period	Accusations
1522 - 1529	7
1530 - 1539	32
1540 - 1549	8
1550 - 1559	1
1560 - 1569	0
1570 - 1579	2
1580 - 1589	2
1590 - 1599	0
1600 - 1609	0
1610 - 1619	7
1620 - 1629	32
1630 - 1639	1
1640 - 1649	0
1650 - 1659	5
1660 - 1669	4
1670 - 1679	3
1680 - 1689	14
1690 - 1699	3
1700 - 1709	0
1710 - 1719	7
1720 - 1729	18
1730 - 1739	6
1740 - 1749	15
1750 - 1759	18
1760 - 1769	27
1770 - 1779	3
1780 - 1789	4
1790 - 1799	0
1800 - 1809	0
1810 - 1819	3

Fuentes: ACM; AGI; AGN; AGOP; AHAM; AHAO; ALC; AHJO; BMNA; NI.






GRÁFICA 3. CASOS DE HETERODOXIA INDÍGENA REGISTRADOS ENTRE 1700 Y 1820 (DÉCADAS)



Fuentes: AHAM; AGN; AGI; Archivo Franciscano de la BNM; MNA (INBA); Castorena, *Gaceta de México*…; García Icazbalceta, *Obras*…; Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos*…; Vera, *Colección*… Para más detalles ver apéndices.

Mis gráficas y las de Tavárez muestran tendencias similares pues ambas investigaciones indican que hacia mediados del siglo se llegó a la etapa de mayor actividad de los tribunales en lo que respecta a la sanción de conductas heterodoxas en el Arzobispado de México. Al respecto es importante señalar que las metodologías empleadas fueron diferentes. Tavárez tuvo acceso a algunos archivos a los que yo no pude recurrir, pero más importante es señalar que en virtud de lo fragmentario de las fuentes él prefirió hacer un cálculo relativamente conservador, en tanto



que sólo cuantificó acusaciones en contra de individuos sobre los que pudo establecer datos biográficos. Por mi parte registré el total de procesos que detecté en los archivos señalados al pie de las gráficas, si bien algunos de estos procesos están repartidos en varios expedientes, generalmente porque se procesó a individuos distintos aunque involucrados en los mismos hechos.

Una primera conclusión de estas gráficas es que a medida que la influencia del pensamiento ilustrado se incrementó, los provisores de indios, jueces eclesiásticos y civiles disminuyeron sus pesquisas en materia de fe.

LOS LUGARES

Otra reflexión interesante sobre la justicia eclesiástica para indios del siglo XVIII en el Arzobispado de México es la que tiene que ver con los lugares en que se registran las denuncias o los procesos. En este rubro nos percatamos de que las tendencias señalan con claridad a la ciudad de México como el principal lugar en el que los procesos son atendidos, aunque no necesariamente los hechos denunciados o juzgados se realizaran dentro de los márgenes de la ciudad. Esto es lógico si consideramos que la capital era sede del obispado y por ende del despacho del Provisor de Indios y Chinos quien por lo mismo concentró los procesos contra indios idólatras y demás.

Asunto a notar es que el mayor número de casos relacionados con delitos de fe entre los indios se presentó en la región matlaltzinca y otomí que rodea a la ciudad de Toluca. Esta zona cae dentro de la región que Jacinto de la Serna y Hernando Ruiz de Alarcón denunciarían como habitada por indios idólatras.[116] Al parecer, los documentos de archivo del siglo XVIII le dan la razón al famoso clérigo, hermano del aún más famoso dramaturgo barroco. Es posible que el número elevado de casos registrados en la comarca del Valle de Toluca se deba a que el archivo del Juzgado Eclesiástico de Toluca es el único en su tipo que conservamos prácticamente

116. Ver Serna, *op. cit.*, y Ruiz de Alarcón, *op. cit.*



completo,[117] pero también puede deberse a que fuera el más activo de todos los juzgados eclesiásticos que existían a lo largo del Arzobispado.

También debemos notar que aunque la mayoría de las poblaciones registradas en la documentación se concentran en las cercanías de las ciudades de México —especialmente en la parte sur de la cuenca de los lagos como Xochimilco, Temamatla, Churubusco, Iztapalapa— y Toluca —Metepec, Tenango del Valle, etcétera—, existen algunos pequeños núcleos en los que también se concentraron varios casos de heterodoxia. Entre ellos destaca la zona de Cuernavaca-Yautepec. También son de notar algunos poblados marginales dentro del Arzobispado por su notoria lejanía de la ciudad de México —como Xichú de Indios— o que de plano estaban o correspondían a otra diócesis y que no obstante fueron juzgados por el Provisor de Indios del Arzobispado de México, como fue el caso de la Sierra del Nayar que territorialmente caía dentro de la jurisdicción del obispado de Guadalajara, lo que indica que el Provisor de Indios de México podría, en casos especiales como éste, —y tal vez por intermediación del virrey, como pasó en este caso—, extender su potestad extraterritorialmente (grafica 4).

LOS PECADOS Y LOS DELITOS DE FE DE LOS INDIOS

Ya he abordado el asunto de cómo el pecado se convierte en delito antes, por ello, en esta sección sólo haré algunas consideraciones generales para ejemplificar la manera en que los provisores de indios identificaron los principales delitos de fe entre los indios: la superstición y la idolatría. El análisis de los delitos de fe por los que fueron denunciados o procesados los indios dentro del Arzobispado de México en el siglo XVIII nos arroja algunas cuestiones de interés. Los procesos que he incluido en este análisis son asuntos judiciales que nacen de la infracción a la doctrina cristiana católica. Cualquier acción contraria a esta doctrina es en principio, un pecado; es decir, una deliberada trasgresión a los preceptos mandados por la Iglesia. Todo pecado es un atentado contra Dios, de ahí que deba

117. *Guía de documentos novohispanos del Archivo del Arzobispado de México*...

GRÁFICA 4. POBLACIONES CON REGISTRO DE HETERODOXIAS INDÍGENAS, 1709-1817

Población	Casos
Zinacantepec	1
Xochimilco	1
Xilotzingo, Santa Ana	1
Xichú de Indios	1
Tultepec, San Pedro	1
Tlachaloya	1
Temascaltepec	1
Temamatla	1
San Bartolomé Otzolotepec (Ocelotepec)	1
Pachuca	1
Ostotitlán	1
Lerma, San Lorenzo	1
Iztapalapa	1
Huixquilucan	1
Clachalolla	1
Capultitlan	1
Calimaya	1
Barrio de Chiapa?	1
Ayotusco, San Francisco	1
Actopan	1
Totoltepec, San Pedro	2
Metepec	2
Ixtacalco	2
Cuernavaca	2
Cuautitlan	2
Churubusco	2
Tenango del Valle	3
Actapalticlan, San Lorenzo	3
Yautepec	4
Toluca	12
México	16

perseguirse y reprimirse. En la doctrina cristiana existen diversos tipos de pecado, que pueden agruparse en dos grandes bloques que se clasifican de acuerdo a la gravedad de la transgresión, así como al grado de deliberación o intencionalidad a que esté asociado su cometido. A partir de esto, la doctrina católica ha identificado dos grandes grupos o niveles de pecados: los veniales y los mortales. Los veniales, considerados pecados leves, derivados de la negligencia o la torpeza, no rompen la relación con Dios



pero sí la afectan o debilitan, y su reiterada práctica acerca al individuo al pecado mortal. Los pecados mortales son aquellos que atentan contra los mandamientos divinos principales en plenitud de consentimiento y conocimiento, aunque pueden existir atenuantes que suavicen el juicio que de ellos se hace. Existen ciertos atenuantes en este tipo de pecados, por ejemplo la ignorancia, el desconocimiento, la falta de voluntad o la no intencionalidad. Éste fue el caso de muchos pecados cometidos por los indios en Nueva España.

La Iglesia como responsable de llevar a la salvación a los hombres se dio a la tarea de evitar que éstos cayeran en pecado y cuando así fuera de ayudarlos a recuperar el camino de la salvación. Para lograrlo la Iglesia creó mecanismos que le permitieran orientar a los fieles para que no cometieran errores que les condujeran al pecado.

Es decir que para la Iglesia el pecado, cuando se comete en lo individual y privado y se mantiene dentro de ese contexto, puede ser reparado por medio del "foro interno", es decir, mediante el secreto de confesión, aunque también puede ser un delito en tanto que afecte o dañe a otros, aunque no esto no trascienda la esfera de lo público. De esta forma, según su gravedad, el confesor le orientará en el camino a seguir para lograr recuperar el estado de gracia y por ello salvar su alma. Evidentemente, el nivel del pecado determinaba el tipo de penitencia a cumplir, a mayor gravedad del pecado mayor exigencia en la penitencia, pero lo importante para el caso que aquí nos interesa es que mientras el pecado no trascendiera a la sociedad como algo escandaloso, y por lo mismo no fuera un mal ejemplo a los demás, se mantendría dentro de la esfera del "foro de conciencia", pero si salía de ese ámbito, pasará a ser competencia del "foro judicial", es decir del tribunal y no de la confesión auricular secreta.

La Audiencia del Arzobispado de México era necesaria como un recurso institucional que ayudara a salvaguardar los destinos trascendentales de las almas de los feligreses indios y no indios. En este sentido, el pecador descarado y escandaloso deja de ser un simple pecador para convertirse en delincuente y como tal debe ser tratado, es decir, debe recibir un correctivo acorde a sus faltas, es decir, que si su comportamiento había dado un



mal ejemplo, su corrección debía de dar ejemplo de ello también. En otras palabras, todo delito de fe debía corregirse de forma pública para resarcir el daño hecho. De esta manera, todos los correctivos públicos funcionaban como ejemplares. En el Arzobispado de México esta facultad era propia y exclusiva de los obispos quienes la podían delegar en parte a sus provisores, general y/o de indios, según fuera el caso.

Para Murillo Velarde los principales delitos de fe en los que caían los indios del Arzobispado de México se derivaban del sortilegio:

> Sortilegio es la investigación de algo oculto que excede la humana industria, por medio de algo hecho por nosotros, acerca de cosas humanas que nos atañen. Y de aquí que, a veces, como en la presente, sortilegio es tomado en su parte mala, que generalmente entendido comprende todas las supersticiones.[118]

El sortilegio, entendido en el aspecto negativo, agrupa todas las supersticiones, a las que define como:

> superstición es el vicio opuesto a la religión por exceso, no porque dé más al culto divino que la verdadera religión, sino porque manifiesta el culto divino, o a quien no debe, o del modo que no debe. La superstición es doble: una de culto indebido, o incongruente, que se rinde al verdadero Dios, pero, de modo indebido, el cual culto es falso, o superfluo, en cuanto es contra o fuera de la ley, o de la costumbre de la Iglesia. Otra es por razón del objeto al que rinde el culto, en cuanto que el culto debido a Dios se rinde a un dios falso o a una creatura.

Como vemos, el concepto que aplica a superstición sigue al pie de la letra la senda marcada en el pensamiento cristiano por San Agustín, Santo

118. Murillo Velarde, *Curso de derecho*..., Libro Quinto, Título XXI "De los sortilegios". Las citas siguientes son tomadas de este mismo autor, así que en tanto no señale una fuente diferente debe entenderse que la referencia proviene de la obra y capítulo señalados.





Tomás, Francisco Suárez y Martín del Río. A la superstición la subdivide en idolatría, adivinación, vana observancia y magia:

> Exhibe un culto superfluo, el que pone ceremonias o circunstancias que nada reportan para la gloria de Dios o para motivar el espíritu ... aunque estas cosas se hagan por devoción, la mejor devoción es conformarse a la costumbre de la Iglesia y todas estas cosas deben ser prohibidas por los ordinarios y los párrocos, como supersticiosas...

Dice que "la idolatría se da, cuando se tributa honor a la creatura, como a Dios... ya sea que se haga con un sacrificio, ya con una genuflexión, con un sahumerio, con descubrirse la cabeza o con cualquier otro signo de honor".

Sobre la adivinación señala que:

> Adivinación (así llamada, como emulación de la divinidad... ahí: Adivinanza tanto quiere decir, como querer tomar el poder de Dios para saber las cosas que están por venir; porque los que la ejercen simulan que están llenos de la divinidad y, por lo mismo se llamaban adivinos) es manifestar cosas contingentes ocultas libremente futuras, o de otra manera desconocidas, por un pacto con el demonio, o explícito, por el que, *v.gr.*, se invoca expresamente al demonio, o implícito, como cuando se utiliza algún signo para el conocimiento de las cosas ocultas, que es vano de por sí y no tiene con las cosas ocultas ninguna conexión natural, o virtud para tales efectos, ni sobrenatural, por voluntad y revelación de Dios, o por disposición u oraciones de la Iglesia.

El pacto explícito en la adivinación produce nigromancia, misma que se divide en:

1. La nigromancia, en particular, esto es, cuando los muertos parecen resucitar y hablar, porque, en griego, *nicrum* significa muerto y *mantia* adivinación.
2. La adivinación por mediadores, cuando el demonio habla por hombres poseídos.



3. El embaucamiento, cuando el demonio ofusca los ojos de los supersticiosos, con diversas apariciones, y los alecciona.
4. La adivinación por sueños, cuando el demonio habla en sueños.
5. La geomancia, cuando él mismo enseña por signos que aparecen en los cuerpos terrestres, por ejemplo, en una piedra, o en un árbol.
6. La hidromancia, cuando las señales, con las que habla, aparecen en el agua.
7. La aeromancia, cuando aparecen en el aire.
8. La piromancia, cuando aparecen en el fuego.
9. La aruspicina, cuando los signos, con los que el demonio habla, aparecen en las entrañas de los animales, que se le sacrifican... Alguna vez el demonio habla por una voz formada en los oídos del que lo invoca, que no puede ser oída por ningún otro. A veces forma varios fantasmas en la imaginación y de este modo, según algunos, habla con los adivinos, a los cuales representa en la fantasía aquellos encuentros que les interesan, cuando en verdad no los lleva corporalmente a tales lugares.

Sobre el pacto implícito y el tipo de adivinación que produce, Murillo Velarde dice lo siguiente:

1. El augurio, llamado así por el graznido de las aves, y se hace, cuando se busca el conocimiento de la cosa futura, por las voces de los animales, o por el estornudo de los hombres.
2. El auspicio, cuando es por el vuelo de las aves, o por el movimiento de otros animales.
3. El presagio, cuando se da por las voces de los hombres, proferidas por el hombre involuntariamente.
4. El horóscopo, cuando se hace por la situación, o el movimiento de los astros.
5. La oniromancia o interpretación de sueños, cuando por los sueños.
6. Metoposcopía, cuando por las señales de la frente.
7. Espatulomancia, cuando por los signos de los huesos de los animales.

8. Quiromancia, cuando por la inspección de las manos y de sus líneas, como, en España, adivinan los egipcios, que llamamos gitanos, porque se dice de *Chiros* que es mano.
9. Fisiognomia, cuando buscamos el conocimiento de un evento futuro, por los rasgos del cuerpo humano entero.

Hasta ahí lo señalado sobre adivinación y sus variantes tanto en pacto explícito como implícito. Señala que la adivinación no debe confundirse con la vana observancia pues la adivinación obedece al conocimiento derivado de lo oculto, en tanto que la vana observancia se deriva de un efecto externo. Define a la vana observancia como: "una superstición por la que se procura algún efecto[...] por algún medio desproporcionado y no instituido por Dios[...] y se hace también por un pacto con el demonio".

El último tipo de superstición que nuestro autor reconoce es la magia, misma que define como: "el arte de obrar cosas admirables[...] cuantas veces el efecto no tenga una causa natural que lo contenga en su virtud y, por otra parte, no conste de que tal efecto provenga sobrenaturalmente, existe una gran sospecha de que es hecho por pacto del demonio". Clasifica a la magia en dos tipos: la natural, que es aquélla que por causas naturales produce algunos efectos admirables; y la supersticiosa, que es cuando se obtiene un propósito por acción del demonio: invocándolo o expresa o tácitamente, por medio de signos que no tienen ninguna conexión natural con el efecto. Así, reconoce dos formas de hacer magia según sus fines:

1. Hechicería o maleficio: cuando se usa para dañar a otro.[119]
2. Filtro amatorio o hechizos: cuando es usada para propiciar amor o el odio.

119. "Hechizar, hacer a alguno muy grave daño, ya en la salud, ya trastornándole el juicio vehementemente, interviniendo pacto con el demonio, ya sea implícito, ya explícito. Viene del latino *fascinum*, que vale hechicería. Antiguamente se decía *fechizar*.... Entendemos por hechiceros solos aquellos que por arte del diablo hacen mal y grave daño a otro en la salud, en la vida, &c. y así suelen decir: lo hechizaron". *Diccionario de la lengua castellana*...., tomo cuarto, 1734.



Con respecto a los magos, también identifica de varios tipos o especialidades, y aunque señala que lo mismo pueden ser hombres y mujeres, de todas formas indica una curiosa asociación de género con cada tipo de mago:

1. Las encantadoras: que son mujeres ensalmadoras o santiguadoras, que curan con cánticos, o con ciertas hierbas, por lo regular son sospechosas, sobre todo, si añaden palabras desconocidas.
2. Los curanderos: en verdad pueden tener el don de curaciones... Pero por sus frutos los conoceréis.
3. Los zahoríes: no pueden, sin el arte del demonio, ver las entrañas de la tierra, u otras cosas semejantes. El polvo simpático que, mezclado con la sangre del herido, cura la herida reciente del hombre a trescientos pasos, por lo menos es sospechoso; igualmente la vara adivinatoria para encontrar metales y fuentes.

El común denominador en todas estas faltas, dice Murillo Velarde, es la superstición pues:

> cuantas veces interviene un pacto explícito con el demonio, por el que éste es invocado expresamente, como es del todo ilícito tener comercio con el enemigo jurado de Dios, se comete, sin duda, un pecado grave, más aún, de por sí, también es pecado grave cuantas veces interviene un pacto implícito

Lo que Murillo indica en su curso de derecho canónico engloba los elementos sobre la superstición que hemos señalado para el modelo cristiano de superstición en el mundo barroco o del antiguo régimen. Igual pasa sobre las atenuantes que se deben considerar al momento de juzgar estos delitos:

> suele, sin embargo, excusarse por la simplicidad, o por la ignorancia, no crasa, ni afectada de los que hacen esto, o también, porque no creen firmemente en estas cosas, sino sólo con cierto temor y sospecha del suceso futuro y, hacen esto, sólo por cierta vana curiosidad...



Como hemos señalado, "el crimen de sortilegio y de magia, cometido por los laicos, es de fuero mixto", por lo tanto quienes les cometen están sujetos a un doble fuero pues atentan contra ambas majestades, en consecuencia se transgrede una doble legislación. De esta manera, en el derecho civil, las penas señaladas son las siguientes:

> 1. Magia ilícita: los que ejercen la magia ilícita, en perjuicio de un tercero, son castigados con la muerte... pero, si se ejerce sin daño de otro, la pena es arbitraria.
> 2. Sortilegios: son castigados con la confiscación de bienes y, alguna vez, con el fuego [...] Actualmente, sin embargo, son castigados con pena arbitraria... debe ser impuesta según las circunstancias y, se reduce al anatema, a la suspensión de las dignidades, a los azotes, al destierro, a la cárcel, a las galeras y, la confusión pública, con el capirote de infamia, que llamamos Coroza [...] y aun de muerte.

> En el derecho español: "los brujos, los hechiceros, los magos y los sortílegos, son castigados con la muerte... pero actualmente en España, juzgan de estos crímenes los inquisidores del crimen de herejía, como se contiene en el Edicto General de la Fe y, en el expurgatorio de la Santa Inquisición, editado en el año de 1707...Las brujas, las hechiceras, o las magas, regularmente no son entregadas a la curia secular por la muerte de los niños, sino que son castigadas con las penas de los apóstatas, sin embargo, si estos infanticidios son frecuentes, o concurren otras circunstancias, pueden ser entregadas al brazo secular. Que si se presentan espontáneamente, aún si se hubieran desviado de la fe y, en su ánimo, hubieran apostatado, son admitidas a la reconciliación y sus bienes no son confiscados ni se les impone el hábito de penitencia y, si, después de la abjuración, reinciden, en la inquisición de España, son admitidas, dos o tres veces, a la reconciliación...

Estas penas se aplican al común de los laicos pero, nos dice Murillo, existen atenuantes: "suele, sin embargo, excusarse por la simplicidad, o por la ignorancia, no crasa, ni afectada de los que hacen esto, o también,



porque no creen firmemente en estas cosas, sino sólo con cierto temor y sospecha del suceso futuro y, hacen esto, sólo por cierta vana curiosidad". En este caso entran, como hemos señalado antes, los indios, pero además Murillo nos dice también que: "aquél que, nacido y educado entre los herejes, nada, o sólo cosas falsas, oyó, acerca de nuestra fe, y duda de los artículos de fe, no es hereje, sino materialmente, porque, como no está bien instruido, peca, más por ignorancia, que por pertinacia".[120] Añade que, caso que se aplica a los indios que aún no han sido bautizados: "El que aún no está bautizado, aunque sea catecúmeno, si sostiene, aun pertinazmente, un error contra la fe, no puede ser castigado por la iglesia como hereje: porque aún no ha ingresado a la iglesia, por la puerta del bautismo, y, por lo tanto, aún no está sujeto a su jurisdicción". Por último, indica que: "Tampoco es hereje aquél que yerra, involuntaria e indeliberadamente, acerca de alguna cosa de fe, y, mucho menos, el que, contra su voluntad, sufre tentaciones, porque, sin la libre elección de la voluntad, no puede proceder el disentimiento acerca de la fe, así como, sin un piadoso afecto de la voluntad, no puede surgir el asentimiento hacia ella".[121] En estas tres condiciones se resumen las razones canónicas por las que los indios no pueden ser juzgados con la severidad que se juzga a los demás supersticiosos: ignorancia insalvable, falta de instrucción y, para los casos en que así sucede, falta de bautizo.

Resulta interesante percatarse de que tan sólo después de la idolatría, la hechicería fue el delito más frecuente en materia de fe entre los indios del Arzobispado de México del siglo XVIII. Y es que es posible que tal delito esté ligado a las pugnas de grupos de las que hablamos antes, pues la hechicería conlleva implícito el deseo de hacer un mal a otra persona o de propiciarle un grave daño. A la hechicería también se le llama "maleficio", que es definido como "Daño o perjuicio que se causa a otro... Se toma también por hechicería, para dañar o hacer mal a otro.[122]

120. Hasta aquí las referencias al Libro Quinto, Título XXI "De los sortilegios", de Murillo Velarde.
121. Murillo Velarde, *Curso de derecho*..., Libro Quinto, Título VII "Acerca de los herejes".
122. *Diccionario de la lengua castellana*...., tomo cuarto, 1734.





Además de los mencionados encontramos otros delitos que presentan una menor incidencia, como el de iluso: "rigurosamente quiere decir engañado, o burlado; pero en nuestro castellano se toma casi siempre, se aplica al que esta engañado y falsamente persuadido del Demonio en materias de aparente virtud".[123] El iluso es más bien una víctima, alguien que fue seducido por el Demonio, y que le ha hecho creer erróneamente que hacía algo bueno cuando en realidad hacía algo malo. No obstante, para la Iglesia de los siglos XVII y XVIII, se trata de un engaño. Es una categoría creada por la Iglesia en el siglo XVII que surge a partir de los muchos casos de beatas en conventos citadinos.[124] Es interesante ver cómo esta categoría, urbana y fundamentalmente de mujeres, se extendió al ámbito indígena y rural en el siglo XVIII.

Dentro de la categoría de superstición entran una larga fila de prácticas culturales, como los graniceros o espantadores del granizo,[125] personajes importantes en las prácticas agrícolas de los pueblos indígenas desde antes de la llegada de los españoles.[126] A las curanderas, pues casi siempre son mujeres, se les asocia con el engaño supersticioso. Es curioso notar que a pesar del peso que la teología y el derecho canónico le otorgan al delito de adivinación, en los casos que he registrado sólo aparece un indio acusado de adivinación. En ambas situaciones, curandería y adivinación, es notorio ver que se trataba de ancianos.

123. *Ibidem.*
124. Antonio Rubial García, "¿Herejes en el claustro? Monjas ante la Inquisición novohispana del siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 31, México, UNAM, IIH, 2004, p. 19-38; y Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, FCE/UNAM, FFyL, 2006.
125. Sobre los graniceros se recomienda consultar Beatriz Albores y Johanna Broda, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, IIH, 1997, en especial el capítulo de Johanna Broda, "El culto mexica de los cerros en la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", p. 49-90.
126. Beatriz Albores y Johanna Broda, *Graniceros. Cosmovisión...*



El conjuro, la adivinación del paradero de bienes perdidos, la predicción de hechos futuros y otras prácticas mágicas fueron delitos comunes que frecuentemente se asociaban con el uso de drogas alucinógenas tales como el ololiuhqui y el peyote. El empleo de los alucinógenos era un agravante pues con frecuencia se les identificaba como un elemento importante en los rituales diabólicos o de pacto con el diablo. Para los indios, el poder de las plantas obviamente radicaba en su poder para hacerlos entrar en trance y de esta manera potenciar sus capacidades físicas o intelectuales. El peyote en particular fue especialmente popular, pues se le encuentra en numerosos registros documentales. Lo interesante de este tema es que los curas concedían credulidad a los actos de brujería o hechicería, y entre más acertada fuera la curación, predicción o visión que se tuviera mayor peligrosidad le concedían.

Existen también algunas otras causas sobre que comentar. La primera y más importante es la que tiene que ver con costumbres de orden sexual, pues hay bastantes casos de bigamia, adulterio y doble matrimonio, ambos delitos de gravedad que se castigaban en los autos de fe, junto con las heterodoxias. En este caso es claro que la Audiencia de México actúa en el mismo sentido en que lo hizo desde el siglo XVI, es decir, en busca de la reforma de las costumbres, cuidando la sacralidad del sacramento matrimonial, y buscando mantener el bien común que favorezca la salvación de las almas, y con ello el descargo de la conciencia real. He excluido de este análisis este tipo de faltas por ser de naturaleza diferente a las que el análisis de este trabajo se encamina.

Hay también algunos casos sueltos con delitos que no aparecen mencionados en ningún otro expediente, me refiero a cuatro delitos a los que no era común tener indios involucrados durante el siglo XVIII: adivinación, se procesa a un mestizo que adivinaba el paradero de objetos perdidos y cuya clientela era, en su mayoría, indígena;[127] apostasía,

127. Se trata del caso de un mestizo que adivina el paradero de los objetos perdidos en la zona de Cuautitlán, Tepozotlán, Atlamica, Hacienda de Santa Lucía y ciudad de México. La mayor parte de su clientela eran indios. AHAM, Sección: Secretaría Arzobispal, serie: Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, caja 123, exp. 14, 23 f., disco 51, rollo 46: "Información sobre las diligencias practicadas por varios de



sólo hay una referencia de un reo, al parecer filipino, y como el provisor era de indios y chinos fue él quien lo procesó;[128] ateísmo, sólo hay una brevísima mención de un indio náhuatl;[129] y sobre sedición se señala el caso de un indio reconciliado en el auto de fe realizado en Temamatla en 1737.[130]

La cronología de los términos empleados por los provisores de indios para definir los delitos de fe entre los indios no parece reflejar un cambio importante en la forma que se usaron a lo largo del siglo XVIII pues los más importantes, es decir idolatría y hechicería, aparecen repartidos a los largo de todo el siglo; no hay un periodo en que se usaran más que en otro. Lo que sí se nota es una mayor incidencia o densidad a mediados de siglo. Hay también un cambio a lo largo del siglo en el tipo de sentencias y/o castigos, es decir, en la manera de juzgar los mismos delitos, o mejor dicho, las mismas acusaciones. Al parecer para la segunda mitad del siglo XVIII los criterios para juzgar la superstición cambiaron, de tal forma que delitos como la idolatría y la hechicería fueron sentenciados de diferente manera que durante la primera mitad del siglo. De eso hablaré en el capítulo de cierre. Por lo pronto prefiero abordar el caso de los autos de fe, pues a partir de 1714 el discurso extirpador de idolatrías subiría mucho de tono y echaría mano de un recurso espectacular, teatral y de gran impacto didáctico. Me refiero a la realización de los autos de fe para indios, tema al que se aboca el siguiente capítulo (gráfica 5).

los clérigos del Arzobispado de México en la causa seguida contra Valerio García, mestizo, por adivinación" 1785-1809, 6 de abril de noviembre.

128. El provisor de indios y chinos penitenció a un reo de Manila por hereje formal apóstata. Joaquín García Icazbalceta, *Obras*, 10 v., Nueva York, Burt Franklin, 1a. reimp., 1968, v. 1, Opúsculos varios, "Autos de fe celebrados en México", p. 311. *Gaceta de México*, 21 de junio de 1785.

129. "En 1752 fue reconciliado un mexicano por ateísta", en García Icazbalceta, *Obras*, v. 1, p. 307. Apunte del padre Pichardo, comunicado por el señor Agreda. 1752, ciudad de México.

130. El provisor de naturales hizo Auto el 23 de septiembre de 1737 en el pueblo de Temamatla. García Icazbalceta, *op. cit.*, v. 1, p. 307. Sedicioso es aquel que causa alborotos y sediciones, y por extensión se le llama también al que siembra discordias entre los que tienen alguna razón de unión. *Diccionario de la lengua castellana*..., 1739.

GRÁFICA 5. REPORTES DE CONDUCTAS INDÍGENAS SANCIONADAS 1709-1817

Delito	Número de casos
Sedición	1
Ateísmo	1
Apostasía	1
Adivinación	1
Granicero	4
Ilusa/Iluso	5
Curandería	6
Embuste	7
Maleficio	10
Hechicería	17
Idolatría	28



Autos de fe para indios, 1714-*c.* 1760

AUTOS DE FE PARA INDIOS EN NUEVA ESPAÑA

En este capítulo me propongo hacer una exposición de cómo los autos de fe para indios fueron un importante recurso del Arzobispado de México para disuadir a la población nativa de prácticas consideradas heterodoxas, así como de conductas morales desviadas al menos durante la primera mitad del siglo XVIII. También pretendo dar una interpretación del posible significado que el auto de fe tuvo para la población indígena como para las autoridades de la Iglesia novohispana, y cómo, finalmente, esta última abandonó el auto de fe para indios como medio para reformar las costumbres y remedio a la arraigada práctica de "desviaciones" en las prácticas religiosas de los indios.

Los primeros pasos que los prelados novohispanos dieron en persecución de las idolatrías fueron muy torpes, pues castigaron con extrema severidad a los indios que incurrieron en lo que en ese momento calificaron de herejía, pero que después de las reprimendas del rey dejarían de castigar como tal. El famoso caso del indio don Carlos, principal de Texcoco que fue quemado luego de un proceso inquisitorial que se le siguió por adorar y conservar ídolos, durante la gestión del obispo fray Juan de Zumárraga en 1539, fue el punto culminante que llevó a la Corona a precisar a los arzobispos de Nueva España para que cambiaran sus criterios sobre el castigo de los delitos de fe cometidos por la población indígena. Las críticas generadas ante el rigor con que se había castigado a los idólatras indígenas propiciaron que el rey ordenara que en adelante se mostrara gran benignidad ante este tipo de faltas prohibiendo explícitamente la pena capital para indios.[1]

1. Las disposiciones fueron dadas por Felipe II, ver Luis González Obregón, "Estudio preliminar", en *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del fiscal en su*



Las primeras décadas de evangelización de la Nueva España y hasta la implantación formal del Santo Oficio en 1571, fueron especialmente crudas en cuanto a la persecución de desviaciones e idolatrías entre los indios. Ese periodo, denominado de la "Inquisición Apostólica", estuvo controlado por los obispos que provenían de las órdenes mendicantes, destacando Zumárraga y Montúfar. Durante esos primeros 50 años posteriores a la caída de Tenochtitlán, y tan sólo en la diócesis de México hubo más de 35 procesos por idolatría y delitos de fe en general, y al menos nueve autos de fe, incluido el que se dio muerte al referido don Carlos. Éstos últimos tuvieron como escenario la ciudad de México, ya sea la plaza mayor, la catedral en construcción o alguno de los templos de las órdenes mendicantes. Asimismo las calles de la ciudad de México fueron el marco de las procesiones en las que los penitentes fueron expuestos públicamente.

Luego del establecimiento formal del Santo Oficio en Nueva España en 1571 la separación de jurisdicciones entre Inquisición y Provisorato se hizo efectiva. La realización de autos de fe para indios con incineración del cuerpo en toda forma quedó casi cancelada, pues después de la quema del indio don Carlos, principal de Texcoco, no habría ningún auto de fe para indios en la ciudad de México hasta el que organizaría Castorena en 1714. Es importante señalar que aunque existió esta prolongada pausa en la celebración de autos de fe para indios en la ciudad capital, en sus inmediaciones y en los pueblos de naturales si se realizaron de forma más o menos común autos penitenciales (de los que desconocemos el número) en los que se disciplinó a indios por faltas morales y de fe, pero que, hasta donde sabemos, no contaron con la magnificencia y espectacularidad de los del siglo XVI y XVIII.

Aunque no tenemos una investigación específica sobre el tema, existen indicios para pensar que el siglo XVII resultó pobre en la realización de autos de fe para indios, lo cual es interesante pues durante ese siglo se elaboraron

---

nombre contra don Carlos, indio principal de Texcoco, México, Eusebio Gómez de la Puente (editor), 1910, edición preparada por Luis González Obregón. Este asunto también ha sido abordado, entre otros, por Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición...*



la mayor parte de los manuales de extirpación de idolatrías en la Nueva España. Durante el siglo XVII sabemos de la realización de varios autos de fe particulares (es decir un auto vinculado a un solo proceso) que se realizaron o intentaron realizarse en algunas parroquias en pueblos de indios de manera "irregular" y que fueron censurados por el Santo Oficio.[2] Conocemos también varios procesos de indios idólatras en Oaxaca a mediados del siglo XVII, en especial las relacionadas con la actividad de Gonzalo de Balsalobre[3] y otros casos más hacia el último cuarto de aquella misma centuria.[4] En contraste, durante el siglo XVIII encontramos múltiples denuncias

2. AGN, *Inquisición*, v. 304, exp. 54, año de 1624: "Proceso contra el Lic. Hernando Ruiz de Alarcón, por haber castigado unos indios en la forma en que lo hace el Santo Oficio (No se siguió)"; AGN, *Inquisición*, v. 510, exp. 133, año de 1625: "Proceso contra fraile de San Agustín por haber sacado un indio con coroza, desnudo de la cintura arriba"; AGN, *Indiferente Virreinal*, caja-exp.: 1406-002, *Indios*, siglo XVII: "Petición de Antonio de Saavedra para no castigar a indios por culto al diablo y mejor pagar multa de 40 pesos al juez fray Diego Ramírez, por la acusación de fray Joan Pérez. Siglo XVII". Los cronistas Guijo y Robles refieren al menos dos autos de fe para indios durante el siglo XVII en el Arzobispado de México: Gregorio M. de Guijo, *Diario: 1648-1664*, ed. y pról. de Manuel Romero de Terreros, 2 v., México, Porrúa, 1952 (Escritores Mexicanos: 64-65), v. 1, p. 35-47; y Robles, *Diario de sucesos notables*..., v. I, p. 78; v. II, p. 239.
3. AGN, *Inquisición*, v. 437, exp. 3, año de 1653, f. 65 a 99: "Causa contra Diego Luis, maestro de enseñanza de 13 dioses de su gentilidad y otras idolatrías. Oaxaca"; AGN, *Inquisición*, v. 456, exp. 33, año 1654, f., 590 a 598: "Testificación contra Martín Lorenzo, por idolatra. Oaxaca"; AGN, *Inquisición*, v. 457, exp. 4, año de 1654, f. 64 a 76: "Testificación contra Pedro de Mendoza, por idolatra y supersticioso. Oaxaca"; AGN, *Inquisición*, v. 456, exp. 32, año de 1654, f. 583 a 589: "Testificación contra Matías Luis, por idólatra. Oaxaca"; AGN, *Inquisición*, v. 457, exp. 12, año de 1654, f. 118 a 140: "Información de las idolatrías de los indios en el estado de Oaxaca"; AGN, *Inquisición*, v. 438, exp. 14, año de 1654: "Causa de oficio contra Juan Luis Cantos por idolatrías. México"; AGN, *Inquisición*, v. 457, exp. 11, año de 1654, f. 118 A 140: "Idolatrías perseguidas por Gonzalo de Balsalobre, en el estado de Oaxaca. Oaxaca".
4. AGN, *Regio Patronato Indiano, Bienes Nacionales*, v. 1076, exp. 10, año de 1674, exp. 1: "Sobre idolatrías en el pueblo de San Francisco de la Sierra, doctrina de Teotitlán del Camino, obispado de Oaxaca. México"; AGN, *Indiferente virreinal*, cajas 2000-2999, caja 2215, exp. C39 (*Clero Regular y Secular*, caja 2215), año de 1695:



y procesos contra indios hechiceros, maléficos, graniceros, curanderos o idólatras (ver tabla anexa al final), entre ellos es posible identificar al menos seis autos de fe para indios en la ciudad de México (ver tabla anexa: 1714,[5] 1723,[6] 1731,[7] 1736,[8] 1753[9], 1755,[10] y *c.* 1760[11] así como varios más realizados en poblados cercanos a la ciudad de México: uno en San Bartolomé Ozoltepec en 1716,[12] uno al sur de la Cuenca de México, en el pueblo de Temamatla (1737),[13] otro en el pueblo de Ixtacalco en 1754,[14] y uno de

---

"Provisorato. Testimonio de las declaraciones de Juan Bentura, Feliciano García y María Gracia, indios, y Pasqual Borxa, mestizos, vecinos del beneficio de Santa Ozoltepec, del obispado de Oaxaca, por idolatrías".

5. AGN, *Inquisición*, v. 1305, exp. 13, año de 1714.
6. AGI, *México*, 2708; AGN, *Inquisición*, v. 1037, exp. 6; Roberto Moreno de los Arcos, "Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723", *Tlalocan*, México, 1985, v. X, p. 377-477.
7. *Gaceta de México,* desde primero hasta fines de diciembre de 1731, n. 49, p. 387.
8. AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra curandera, caja 51, exp. 15, 1 f., disco 15, rollo 15.
9. Joaquín García Icazbalceta, *Obras*, 10 v., Nueva York, Burt Franklin, a. reimp., 1968, v. 1: Opúsculos varios, "Autos de fe celebrados en México", p. 308. Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables*, *apud Documentos para la historia de México*, 1a. serie, t. IV, p. 94.
10. García Icazbalceta, *Obras*, v. 1, p. 309. Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables*, t. V, p. 176.
11. Francisco Sedano, *Noticias de México*, 2 v., México, Imprenta de J. R. Barhedillo y Escalerillas, 1880, v. I, p. 34.
12. Pintura anónima: *Auto de fe para indios en la parroquia de San Bartolomé Ozoltepec* (Otzolotepec u Ocelotepec, hoy Villa Cuauhtémoc, Edo. de México), 1716, Museo Nacional de Arte del Instituto Nacional de Bellas Artes, en la ciudad de México.
13. El provisor de naturales hizo Auto el 23 de septiembre de 1737 en el pueblo de Temamatla en el que salieron seis indios por ilusos, supersticiosos, embusteros y sediciosos, y dos indias: García Icazbalceta, *Obras*, v. 1, p. 307.
14. El provisor Francisco Jiménez Caro, en el pueblo de Ixtacalco, penitenció el 17 de febrero de 1754 a un indio por embustero, y a una india por casada dos veces: Joaquín García Icazbalceta, *Obras*, v. 1, p. 308. También fue referido por Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables*, t. IV, p. 216.



relevancia en el pueblo de Churubusco en 1727.[15] Dos más se escenificaron en Metepec (1727 y 1736), población cercana a la ciudad de Toluca,[16] y otro más en 1736 en el pueblo de Zinancantepec en la región matlaltzinca,[17] también en las cercanías de aquella ciudad. Intencionalmente he excluido de este recuento sobre el siglo XVIII los casos en los que sólo existe una denuncia o un proceso que no dio origen a un auto de fe, pues esos casos han sido abordados en el capítulo precedente de este texto; también, de forma intencional, he omitido las referencias a los obispados de Michoacán, Oaxaca y Yucatán, lugares en los que, al parecer, se escenificaron acciones específicas para someter las "desviaciones" religiosas de la población indígena.

LOS AUTOS DE FE PARA INDIOS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO DE 1714 Y 1716

"Auto de fe" significa literalmente "acto de fe", lo que en la época colonial era sinónimo de efecto moral y representación (teatral) de la fe. De ahí la importancia del ceremonial público y especialmente urbano del auto de fe, que por lo mismo puede ser ubicado como parte de las manifestaciones del teatro religioso de la Península Ibérica, en el mismo plano que estaban los autos sacramentales, los autos de la pasión o los cuadros vivos de escenas bíblicas que se incluían en las procesiones del *Corpus Christi*,[18] o las esce-

15. AHAM, Sección: Secretaría Arzobispal, serie: Padrones, caja 40, exp. 54, 19 fojas, disco 11, rollo 12, año de 1727: "Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista Huitzilopochco, Churubusco".
16. AHAM, *Sección: Br. Juan Varón de Lara*, serie: Auto contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, 5 f., disco 11, rollo 11, año de 1727: "Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería"; AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra indio, caja 51, exp. 24, 7 fojas, disco 15, rollo 15, 14 de noviembre de 1736: "Autos seguidos contra Francisca Quiterina, india natural del pueblo de San Felipe de la Jurisdicción de Metepec, por maleficio".
17. AHAM, *Sección: Br. Nicolás de Villegas*, serie: Autos por el contrario indio, caja 51, exp. 29, 6 f., disco 15, rollo 15, año de 1736: "Autos contra Nicolás Martín, indio natural del pueblo de San Luis, doctrina de Zinacantepec, y vecino de San Buenaventura, por superstición, embustero y por espantador de granizo".
18. *Cfr.* B. W. Wardropper, *Introducción al teatro religioso del siglo de oro (evolución del auto sacramental: 1500-1648)*, Madrid, 1953; N. D. Shergold y J. E. Varey, *Los*



nificaciones teatrales empleadas por el clero mendicante durante la época de oro de la evangelización en Nueva España.[19] Este teatro evangelizador impulsado desde el siglo XVI como un medio de comunicación y de transmisión de conocimientos para la población indígena, gozó de gran aceptación y fue muy popular durante los primeros años de expansión católica en Nueva España. Su aceptación entre la población indígena también fue destacada ya que los propios indios adoptaron el género, que por otro lado no les era desconocido, para divulgar no sólo las enseñanzas católicas sino sus propias creencias e interpretaciones religiosas.[20]

El auto de fe tiene la particularidad de que se produce con acusados verdaderos, que conocen seguramente su papel, pero que no son actores en el sentido literal del término y tampoco hacen ensayos, pues el espectáculo es definitivo, único y absolutamente dramático para ellos. Los únicos "actores" más o menos permanentes, o que al menos pueden tener varias participaciones en escenarios de diferentes montajes, son los propios inquisidores, que suman a su papel de inquisidor (o provisor) el de escenógrafos. El auto de fe inquisitorial o para indios es muchas cosas simultáneamente pero entendido dentro de un contexto urbano es en primer lugar una *presentación* pública de la abjuración, de la reconciliación y del castigo, que sigue reglas precisas, producto de un modelo común a las Inquisiciones hispánicas, y con un discurso y una dimensión teatral

---

autos sacramentales en Madrid en la época de Calderón, 1637-1681, Madrid, 1961; J. L. Flecniakoska, *La formation del l`auto religieux en Espagne avant Calderon (1150-1635)*, Montpellier, 1961.

19. Ver por ejemplo lo señalado por Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, trad. de Ángel María Garibay K., México, FCE, 1986 (Sección de Obras de Historia).

20. Ver Othón Arróniz, *Teatro de evangelización en Nueva España*, México, UNAM, IIFIL/Centro de Estudios Literarios, 1979 (Letras Mexicanas del XVI al XVIII. Textos y Estudios); Dionisio Borobio, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (S. XVI) Según Jerónimo de Mendieta. Lecciones de ayer para hoy*, Murcia, Instituto Teológico Franciscano, 1992 (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor: 8); Enrique de Olavarría y Ferrari, *Reseña histórica del teatro en México 1538-1911*, pról. de Salvador Novo, 3a. ed., México, Porrúa, 1961 (Biblioteca Porrúa: 21).





evidentes, que toman cuerpo directamente en el tablado, en la escenografía y en la distribución de los papeles con personajes reales.

El auto de fe tiene una dimensión ritual que transcurre de manera simultánea y paralela a su condición de espectáculo teatral preferentemente urbano. Como todo ritual, el sentido del auto de fe se encuentra en la secuencia de sus partes o de los actos de quienes participan en la ceremonia.[21] Los lugares, las posturas, los gestos y las palabras no son casuales ni pasan inadvertidos, todos y cada uno tienen intención y funciones definidas previamente, y su complejidad varía según los contextos históricos precisos en los que el ritual se desarrolla. Por eso mismo, y como toda acción humana, el auto de fe presenta momentos de mayor intensidad resultado de su propia evolución histórica y geográfica; no obstante, en tanto que funciona como un rito se sujeta a una liturgia que le llevan a constituir en sí mismo un tiempo sagrado y permanente.[22]

El más importante de los rituales inquisitoriales así como del Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México fue el auto de fe. Éstos se preparaban con gran detalle y durante un largo tiempo, el cuidado que se ponía para vigilar cada parte del ceremonial, la etiqueta y el boato que les rodeaba refleja la gran importancia que sus organizadores le concedían. La compleja economía ritual del auto de fe que se desarrolló hacia finales del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII fue resultado de una evolución que refleja los vaivenes políticos, económicos y sociales, más que litúrgicos, a los que el Santo Oficio estuvo sometido durante su centenaria historia.

El primer auto de fe para indios del que tenemos noticia durante el siglo XVIII acaeció el del domingo 5 de agosto de 1714 en la la parroquia de San José, doctrina de San Francisco de la ciudad de México,[23] escenificado

21. Ver Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
22. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, México, Origen/Planeta, 1985 (Obras maestras del pensamiento contemporáneo).
23. AGN, *Inquisición*, v. 1305, exp. 13, año de 1714: "Auto de fe de indios. Consulta que hizo a este tribunal el canónigo Castorena como provisor de indios y chinos dando cuenta de haber celebrado auto de fe en la iglesia de la parroquia de San José de los Naturales de esta ciudad".



durante el gobierno del arzobispo José Pérez de Lanciego Eguiluz y Mirafuentes, mismo prelado bajo cuyo mandato se verificaría el segundo auto de fe para indios en 1723. Ambas ceremonias fueron encomendadas al "juez provisor vicario general de los naturales" don Juan Ignacio Castorena y Ursúa, quien figura como principal promotor y responsable del cuidado de las almas de los indios en el Arzobispado de México durante aquellos años,[24] y como principal promotor de la realización de los autos de fe para indios.

Lo particular de este auto fue que, contrario a lo que la costumbre marcaba, en esta ocasión se reunió a cinco reos para organizar una ceremonia pública con el mayor decoro y lucimiento posible. Esto, a diferencia de lo que, según el provisor Castorena, se realizaba de forma corriente, a saber, que cada indio fuera exhibido en su propia parroquia. Las razones de este cambio fueron develadas por nuestro referido personaje quien literalmente afirma que:

> había discurrido de cinco reos que tenía sentenciados *sacarlos a penitencia pública en Auto de Fe, y aunque la costumbre de mis antecesores había sido castigarlos a cada uno en su parroquia* remitiendo al padre ministro la ejecución de la sentencia y absolución de la censura, *la experiencia me enseña ser necesarias mayores demostraciones para que el tardo conocimiento de los indios viendo el aprecio que se hace de nuestra santa fe que se les enseña, la recibiesen con mayor veneración*, y para dársela a entender era preciso autorizar el Auto en la mayor solemnidad posible, determiné por ello de realizarlo en la misma forma que ese santo tribunal acostumbra hacer los suyos: en cuanto pude con sus prudentísimas direcciones las puse en práctica...[25]

De lo anterior se desprenden varios puntos de interés. El primero es que, según Castorena, la actividad del Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México a principios del siglo XVIII era constante, aunque

24. AGI, *Indiferente* 215, n. 61, "Relación de méritos y servicios de Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, racionero de la iglesia metropolitana de México".
25. *Ibidem*, Los subrayados son míos.





seguramente discreta, pues funcionaba a nivel de parroquia y a través de sus curas párrocos, no se acostumbraba hacer grandes ceremonias como los autos de fe. En segundo lugar, que al provisor parecía que ese proceder era insuficiente como remedio a las desviaciones de los indios debido al "tardo conocimiento" de éstos, y por ello se justificaba una ceremonia de mayor impacto visual y didáctico, es decir un acto realizado con la "mayor solemnidad posible", y por ende más costoso. En tercer lugar, que el modelo a seguir era el de los autos de fe organizados por el Santo Oficio, seguramente Castorena pensó esto guiado por la experiencia y por el prestigio del que gozaba el Santo Oficio en la Nueva España. En cuarto lugar, queda claro que el provisor tiene presentes las competencias jurisdiccionales entre las instituciones involucradas y como Provisor de Indios está en su pleno derecho de llevar a efecto una ceremonia como la que pretende, no obstante, inexplicablemente, o tal vez en busca de algún favor personal, cede a los inquisidores el privilegio de decidir sobre un asunto tan notable. En quinto sitio debemos mencionar que al presentar semejante innovación dentro del ceremonial acostumbrado por el Provisorato de Indios, expresa su temor a sufrir una sanción o reprimenda por parte de los inquisidores, por ello se aprecia el tono tan servil con el que se dirige a ellos. Llama la atención también que, al menos hasta donde los archivos arrojan, no exista comunicación escrita con el arzobispo, ni que el provisor le solicite autorización alguna como su autoridad inmediata. Esto me lleva a pensar que los permisos solicitados y el tono que Castorena emplea con los inquisidores son indicación expresa del arzobispo Lanciego, quien era imposible no estuviera enterado de los planes del provisor, pero quien no se iba a rebajar a pedir un permiso ni rendir un informe ante los inquisidores. Esto es más evidente en la siguiente cita:

> determiné por ello de realizarlo en la misma forma que ese santo tribunal acostumbra hacer los suyos: en cuanto pude con sus prudentísimas direcciones las puse en práctica el domingo cinco de este corriente mes en la parroquia de San José doctrina de San Francisco como habrá llegado su noticia a la vigilante comprensión de vuestra señoría y en consecuencia de mi resignación obediente, apreciará que



se me advirtiera en lo que pudiera haber faltado para quedar instruido pues habiéndome sido norte para el acierto que he deseado, sus justificadísimas prevenciones, lo sean para mi enmienda en las causas futuras sus doctas advertencias que tendré presentes para mi enseñanza, y si en alguna cosa hubiere acertado quede muy ennoblecido con merecer la aprobación de vuestra señoría y mucho más si se digna de explicarme repetidas insinuaciones de su agrado en que se ejercite pronta la fidelidad de mi obediencia como lo protesto, pidiendo en mis sacrificios a la divina majestad guarde la vida de vuestra señoría para mayor exaltación de nuestra santa fe muy dilatados años como deseo.[26]

El provisor Castorena, siendo él mismo calificador del Santo Oficio,[27] se cuida mucho de no dar pie para una reclamación o acusación de parte de los inquisidores, también es claro que no se trata de un permiso de una sola vez sino que está planeando seguir adelante con este tipo de de ceremonias, y no sólo eso, sino que pretende darles mayor realce cada vez, como sucedería en 1723, según se verá más adelante. Apegado al espíritu de su época, Castorena cuida cada detalle, muestra estar consciente de la importancia que tienen las formas en el ceremonial, así como las jerarquías y

26. *Ibidem.*
27. Así lo afirma él mismo en reiteradas ocasiones al enunciar sus cargos en documentación oficial. Ver por ejemplo el "Auto del 14 de febrero de 1722 por el que Castorena ordena que su notario receptor, José Bravo, examine como testigos a los conductores del ídolo, Sánchez Serrada y José del Río", en "Testimonio de los autos que se siguieron en este juzgado de indios del Arzobispado de México contra el ídolo indio cadáver del Gran Nayarit, que adoraban los nayaritas, que remitió el excelentísimo señor virrey marqués de Valero por despacho de ruego y encargo al doctor don Juan Ignacio Castorena y Ursúa, tesorero dignidad de esta metrópoli, como provisor y vicario general de los indios de la Nueva España, para que se diese su sentencia, que dio, y a otros siete reos, y se ejecutó en auto de fe que se hizo en la iglesia del convento Grande de Nuestro Padre San Francisco el domingo de la sexagésima 31 de enero de 1723", en Roberto Moreno de los Arcos, "Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723", *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, México, 1985, v. X, p. 377-477, p. 410.





jurisdicciones entre las instituciones, si bien su tono servil no parece del todo propio en un provisor general de indios frente al Santo Oficio. Sabe que de dar algún paso en falso, no sólo se vendría abajo su proyecto para controlar el comportamiento de los indios, sino que incluso él directamente podría pagar las consecuencias de hacer un mal uso del ceremonial, de los emblemas y de las libertades que gozaba.

Sabemos que los inquisidores dieron su visto bueno y asesoría al Provisorato de indios para que éste pudiera celebrar sus propios autos de fe, y que los inquisidores Cienfuegos, Garzón y Palacio, dejaron en claro que el provisor de indios gozaría de su protección siempre que se apegara a lo autorizado. Es de notar también el tono parco de la respuesta si se contrasta con las medrosas palabras que empleó Castorena para referirse a ellos, tono que ni siquiera usaba cuando se dirigía a su superior arzobispal.

> Los inquisidores dicen: que se responda al provisor "estimándole su atención, dándole las gracias por el celo con que atiende a las causas y negocios de nuestra santa fe", que todo lo ejecutado ha sido del agrado de los inquisidores, asegurándole la protección de este tribunal en cuanto le ocurriera conducente a tan cristiano empleo, insinuándole no han hallado cosa disonante en la función que ha ejecutado y de que da cuenta en esta su consulta. El mismo día se responde al provisor en conformidad de lo mandado por los inquisidores.[28]

Todo parece indicar que éste de 1714 fue el primer auto de fe que se hizo en Nueva España de manera oficial en el siglo XVIII. Esto resulta, a lo menos, "curioso", pues no deja de sorprender que durante el periodo barroco tan afecto a las celebraciones, fiestas y ceremoniales exteriores, coloridos y magnificentes, los documentos guarden casi total silencio sobre la realización de este tipo de acciones. En 1714, el arzobispo Lanciego, a

28. AGN, *Inquisición*, v. 1305, exp. 13, año de 1714: "Auto de fe de indios. Consulta que hizo a este tribunal el canónigo Castorena como provisor de indios y chinos dando cuenta de haber celebrado auto de fe en la iglesia de la parroquia de San José de los Naturales de esta ciudad". El subrayado es mío.



través de su provisor de indios, decidió emplear todo el boato del ceremonial barroco en la realización de autos de fe para indios como recurso didáctico para lograr que los indios abandonaran sus persistentes costumbres supersticiosas. En este sentido también está la intencionalidad manifiesta de Juan Ignacio Castorena y Ursúa al indicar la función didáctica de la ceremonia, recalcando con precisión la necesidad de darle al acto "la mayor solemnidad posible".

En la misma dirección se encuentran las disposiciones que el provisor de indios y chinos Francisco Jiménez Caro determina para el auto de fe de indios de 1753 pues exige que asistan "los curas, clérigos y frailes de las parroquias de indios y de los pueblos circunvecinos"[29] y en el de 1755 consta que asistieron el "promotor fiscal de esta curia eclesiástica, su alguacil mayor, notarios y ministros, curas, clérigos y religiosos de las parroquias de naturales de estos contornos, los gobernadores, alcaldes y demás oficiales de su república".[30] Era claro que el mensaje del auto de fe estaba dirigido lo mismo a los ministros que a las autoridades indígenas, así como a la gran masa de indios que habitaban la ciudad de México y sus alrededores y que eran quienes asistían como público general a estas fastuosas ceremonias y las procesiones que les complementaban.

Un documento pictórico anónimo que se conserva en el Museo Nacional de Arte de la ciudad de México constituye una verdadera joya para la reconstrucción del ceremonial empleado por Castorena en los autos de fe para indios. Se trata de la pintura del Auto de fe para indios de la parroquia de San Bartolomé Ozoltepec (por Otzolotepec u Ocelotepec)[31] en la que se puede apreciar con impresionante claridad el lugar que cada participante de la ceremonia ocupó y como eso obedeció a un plan perfectamente establecido. La disposición de los personajes asistentes a la ceremonia se guió

29. José Manuel de Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables (1752-1758)*, en Joaquín García Icazbalceta, *Documentos para la historia de México*, 1a. serie, t. IV (1752-1754), p. 94.
30. Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables*, tomo V (1754-1756), p. 176.
31. "Lugar en el cerro del ocelote" en náhuatl, aunque en realidad se trata de un pueblo con habitantes de origen otomí.





por un protocolo en el que cada cual ocupa el lugar que le corresponde en la sociedad, es una especie de representación del universo en pequeño. En ella tienen cabida ambas majestades, representadas por las autoridades virreinales, así como por las episcopales (funcionarios arzobispales y del provisorato de naturales); también aparecen las corporaciones entre las que se encuentran las órdenes religiosas, las autoridades indígenas, los vecinos españoles, el pueblo llano y hasta vendedores ambulantes, todos alrededor de los reos indios sobre quienes se posan todas las miradas. En suma, aparece representado el orden estamental y corporativo de la sociedad novohispana del Antiguo Régimen departiendo en una ceremonia con el boato propio del barroco presidida por el provisor de indios.

En la pintura el manejo del espacio es muy interesante, pues la escena es una escenografía teatral en la que se identifica y jerarquiza a cada cual, es como si cada estamento hubiera sido acomodado para que ocupara el lugar que le corresponde en la sociedad. Esta disposición recuerda mucho los frecuentes conflictos que se suscitaron entre arzobispos y virrey a la hora de definir su sitial en la catedral durante la liturgia, o bien los conflictos entre las corporaciones religiosas al momento de definir su lugar en las procesiones, por ejemplo en el paseo del pendón.[32]

En la escena aparece Nicolás López Xardón, cura beneficiado del pueblo de San Bartolomé Ozoltepec, como oficiante de la ceremonia, pero también está en lugar principal el juez eclesiástico (personaje 2) que no es otro que el propio Castorena quien así sanciona el acto, y se convierte en el principal

32. María José Garrido Asperó ha realizado interesantes investigaciones sobre las fiestas y procesiones en la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX: *La fiesta de San Hipólito en la ciudad de México, 1808-1821*, tesis de licenciatura en historia, México, FFyL de la UNAM, 1996; y *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 2006 (Historia Política). Asimismo, sobre el tema de las fiestas, procesiones y otras ceremonias, civiles y eclesiales, dentro de espacios urbanos hispanoamericanos se recomienda: Pierre Córdoba, Jean-Pierre Étienvre y Elvira Ruiz Bueno (comps.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, Casa de Velázquez/Universidad de Granada, 1990; y *La plaza en España e Iberoamérica. El escenario de la ciudad*, Madrid, Museo Municipal de Madrid/Ayuntamiento de Madrid, 1998.



instrumento de ambas majestades para la impartición de justicia. El provisor de indios se coloca así como garante del rey y del papa al ayudarles a cumplir su principal tarea en Indias: velar por la salvación eterna de las almas de los indios. Sus testigos y legitimadores son las autoridades civiles y eclesiásticas colocadas a los lados del tablado central. La asombrosa exactitud con la que cada parte de la escena coincide con la detalladísima descripción del magnificente auto de fe para indios que tendría lugar en 1723 en la ciudad de México llama la atención. No obstante Tavárez opina que el personaje que aparece rotulado con el número 2, el juez eclesiástico, debe ser el propio López Xardón. Sus argumentos son que no existe prueba alguna de que Castorena se trasladara a presidir dicho auto de fe (mismo que ya había sido aprobado por él); y que en la cartela de la pintura no se identifica al personaje con el nombre del provisor lo que va a contracorriente de la costumbre barroca de anteponer los títulos de los grandes personajes.[33] Según este autor el personaje "1" sería un "sacerdote oficiante" de quien tampoco se proporciona el nombre.[34] Sin embargo, si pensamos que la obra fue patrocinada por el propio López Xardón y que estaba destinada a una de las paredes del curato de San Bartolomé Ozolotepec no sería del todo raro que para no entrar en conflicto con un personaje tan importante como Castorena prefiriera no precisar ningún nombre. En todo caso, hasta no encontrar información documental que complemente los datos que tenemos toda adjudicación de identidades en esta pintura es terreno hipotético.

La disposición de la escena, así como la cartela que incluye, llevan a pensar que fue el propio Castorena quien la mandó hacer como una forma de dejar constancia de su importante tarea al frente del Provisorato de Naturales. Aunque también es factible que Nicolás López Xardón, cura beneficiado de aquella parroquia fuera el patrocinador de la obra, pues según sus documentos, estudiados por Paula Mues,[35] dicho perso-

33. David Tavárez, comunicación personal.
34. Tavárez, *Invisible War*..., p. 237.
35. Paula Renata Mues Orts, *El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados*, tesis de doctorado en historia del arte, 2 v., México, UNAM, FFyL-IIE, 2009, cap. II.

naje promovió su carrera eclesiástica a través de todos los medios posibles. En este plano, en 1707, López Xardón logró que se le asignara el curato de Ozoltepec y luego, entre 1712 y 1723, solicitó su ingreso como Comisario del Santo Oficio en aquellas latitudes al mismo tiempo que promovió que Antonio López Xardón, su hermano, recibiera el nombramiento de alguacil mayor de dicha institución y José de Pereda, su pariente, el de notario. López Xardón no escatimó ocasión en autopromocionarse y la pintura en que se le mostraba como promotor del auto de fe para indios le dejaba en buenos términos frente a sus superiores en el Arzobispado y en el Santo Oficio.

No tenemos la certeza de a quien fue el comitente de la obra, pero según Jaime Cuadriello,[36] los únicos dos personajes que aparecen con rasgos fisonómicos diferenciados son Castorena y López Xardón, así que sobre ellos se dirigen las posibilidades. La factura del cuadro no es muy notable, tal vez se deba a los pinceles de algún pintor local, pero lo que sí es cierto es que se trata de una especie de documento propagandístico para dejar constancia del gran celo que tanto el provisor de indios como el cura párroco tenían de su deber. Descononozco si la obra estuvo en la parroquia de Ozoltepec o en el palacio de la arquidiócesis —donde suponemos se establecieron los despachos del provisor de naturales—, pero hoy en día forma parte de los acervos del Museo Nacional de Arte. Por ello, resulta doblemente interesante percatarse de la ausencia de documentación histórica directa que nos ayude a completar el cuadro; es decir, el expediente del auto de fe en cuestión se encuentra desaparecido, aunque las referencias que a él hace López Xardón corroboran el acontecimiento. No deja de llamar la atención que, hasta donde he podido verificar, tampoco aparece mención alguna de este hecho en la minuciosa relación de documentos que integran el impresionante expediente de méritos y servicios que el doctor Castorena preparó para ocupar la silla

36. Jaime Cuadriello, *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte*, 2 v., México, Munal/Patronato del Museo Nacional de Arte/UNAM, IIE/Conaculta-INBA, 1999, *Nueva España*, 2 tomos, p. 257-260.



episcopal de Mérida.[37] ¿Cuál habrá sido el motivo por el que no incluyó información sobre esta importante ceremonia dentro de su larga lista de virtudes?, ¿acaso su silencio se debe al temor de que la figura de López Xardón, un simple párroco de pueblo de indios, le robara un poco de atención por no haber sido Castorena directamente quien promovió la ceremonia?, ¿por qué es la única pintura de su tipo que existe?, ¿acaso el cuadro formaba parte de un informe más detallado que se encuentra extraviado?, ¿por qué tampoco existe referencia a este auto de fe entre los documentos del juzgado eclesiástico de Toluca?, ¿quién y cuándo la pintó? Ésta es una asignatura que por el momento dejaremos pendiente, pero de lo que sí se puede hablar con certeza es de que Castorena estaba con la firme convicción de que el camino para acabar con las desviaciones de los indios estaba en aplicar la fórmula de severidad y clemencia , y que la realización de los autos de fe era el mejor camino para difundir el buen ejemplo entre indios, párrocos de indios y población en general para alcanzar la meta esperada.

EL AUTO DE FE PARA INDIOS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO EN 1723

En 1723 se realizó el auto de fe para indios más notable del siglo XVIII. Se trató de la quema de la momia del gran ídolo del Nayar, llevado a la ciudad de México desde la lejana frontera de Colotlán, a más de 1000 kms de distancia, en la abrupta e imponente Sierra del Nayar. En los meses anteriores se había realizado una expedición para conquistar e incorporar aquel territorio; militares y clérigos habían dado con un gran número de idólatras y habían destruido sus adoratorios y de ellos habían sacado una momia que era adorada como deidad por aquellos indios. La momia del ídolo del Gran Nayar había sido llevada hasta la ciudad de México por órdenes del virrey para que fuera incinerada de forma pública en un auto de fe como el que se representa en la pintura de Ozolotepec. Y es que la oportunidad para realizar un auto de fe para indios era inmejorable. El

37. AGI, *Indiferente*, 215, n. 61, “Relación de méritos y servicios de Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, racionero de la iglesia metropolitana de México”.

virrey, como responsable de la conquista del Nayar, era al mismo tiempo responsable, junto con el prelado, de vigilar que los ídolos y las supersticiones fueran erradicadas del reino por mandato real, por eso pidió directamente al provisor Castorena que se encargara de organizar el auto de fe en el que la momia del Gran Nayar sería incinerada. Lo que no deja de llamar la atención es que en esta correspondencia el nombre del arzobispo Lanciego no se menciona en ningún momento. ¿Esto es sólo una impresión que se deriva de la falta de documentación sobre el caso o fue resultado del protagonismo de Castorena?:

> Don Baltasar de Zúñiga y Guzmán Sotomayor y Mendoza[...] virrey, gobernador y capitán general de esta Nueva España[...] Habiéndoseme remitido de la provincia del Nayarit la osamenta del Grande de ella por el gobernador don Juan Flores de San Pedro y vistose lo que sobre este punto y otros me escribió en la junta de guerra y hacienda que mandé formar el día doce del corriente, conformándome con lo resultado en ella me ha parecido expedir el presente, por el cual ruego y encargo al doctor don Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, tesorero de la santa iglesia metropolitana de esta corte, juez provisor de los naturales de este Arzobispado, que en la parte y lugar que le pareciere más cómodo mande quemar públicamente la referida osamenta a quien los gentiles tenían por su dios y se dirigían por arte diabólico, para lo cual se le entregará.[38]

Por ello, sabedor de la importancia de semejante ceremonia, pues los curas del Arzobispado imitarían su ejemplo, y ante la oportunidad de afianzar su carrera organizando un acto público que realzara su propia figura, así como la de su prelado, se dio a la tarea de organizarla con todo cuidado. Castorena cuidaba cada detalle y de forma meticulosa vigilaba el estricto cumplimiento del ceremonial, pero sobre todo del proceso judicial, y siendo

38. AGI, *México*, 2708: "Despacho de ruego y encargo de 13 de febrero de 1722 del virrey Marqués de Valero por Antonio de Avilés al provisor de naturales Castorena por el que pide se queme la osamenta del gran Nayar". Los subrayados son míos.



extremadamente cuidadoso —quizás hasta la exasperación— de las formas con el Tribunal del Santo Oficio, como consta en la consulta que hizo a los inquisidores el 25 de enero de 1723:

> En cumplimiento de mi obligación de provisor y vicario general de los indios naturales de este Arzobispado y respeto debido a ese santo Tribunal, pasé en persona a dar cuanta a vuestra señoría que con el buen éxito que tuvo el auto de fe que hice a los cinco de agosto del año pasado de mil setecientos y catorce, de que di cuenta a vuestra señoría con toda individualidad, arreglándome por entonces acertadísimas direcciones con que se sirvió vuestra señoría de instruir a mi inhabilidad, y de su ejecución di cuenta a vuestra señoría por escrito el día ocho de agosto de dicho año, sirviéndose su dignación de aprobar todo lo ejecutado en consecuencia de mi fiel arreglamiento a sus prudentísimas direcciones en billete de ese santo Tribunal, su fecha a los nueve de agosto de dicho año, testimoniado por don Alejandro Álvarez de Carranza, y la experiencia de su buen ejemplo en haberlo imitado muchos ministro de los indios de este Arzobispado corrigiendo las idolatrías y otros vicios en que son frecuentes los miserables indios; y hallándome al presente con un decreto del excelentísimo señor virrey marques de Valero, su fecha a 15 de febrero del año pasado de 1722, que con el voto consultivo del Real Acuerdo se sirvió mandar remitir a este Tribunal la osamenta o cadáver del gran Nayari[…] con despacho de ruego y encargo para que en él ejecutase lo que pareciera más conveniente al servicio de ambas majestades y enseñanza de los indios, así de este Arzobispado como del de Guadalajara en el nuevamente conquistado reino del Nayari (con el título del nuevo reino de Toledo)[…] consiguiéndose de esta materia se han hecho, el mandar se quemen, habiéndose leído su causa con las de otros reos idolatras y por otros delitos contra nuestra santa fe, que saldrán el domingo próximo de la sexagésima que contarán treinta y uno de este mes en la forma acostumbrada y en el modo que se celebró dicho auto del año pasado de setecientos y catorce en el convento grande de nuestro padre señor San Francisco de esta corte, para que noticiada la gran comprensión de





> vuestra señoría en las dudas que se pueden ofrecer y en cuya determinaciones deseo acertar, sea servido de mandarme dar las instrucciones en los puntos que consultare mi cortedad, mandando intimarlos a mi resignación obediente.[39]

No deja de sorprender el tono diplomático de la carta de Castorena —quien también era calificador del Santo Oficio— a los inquisidores, sin duda, no muy propio para un personaje del rango del provisor general de indios del Arzobispado de México. Además, era innecesaria, pues como hemos visto la jurisdicción del arzobispo en este tipo de causas de indios era plena, tal vez por ello, el nombre de Lanciego no aparezca nunca en las cartas que cruzaron inquisidores, provisor y virrey. La inmediata respuesta de los inquisidores —Cienfuegos, Garzón y Palacio— era breve, formal y correcta, sin adornos ni cortesías exageradas, a diferencia de la carta del provisor:

> Póngase en su lugar y responda a este provisor que está muy bien y se le dan las gracias por el celo con que atienden a las cosas y negocios de nuestra santa fe por lo que toca a su juzgado, y así puede ejecutar su función haciendo todo lo que según derecho tuvieren por conveniente, con el seguro de que en cuanto ocurriere conducente a tan cristiano empleo le protegerá este Tribunal por lo que cede en servicio de Nuestro Señor. [Rúbrica].[40]

Los inquisidores aseguran a Castorena que le brindarán su protección, ¿es eso lo que buscaba el provisor? Así, ya con el visto bueno del Santo Oficio, Castorena procedió a celebrar el auto de fe que le brindaría notoriedad:

> el señor doctor don Juan Ignacio Castorena y Ursúa… celebró auto de fe en la iglesia grande del convento del señor San Francisco de esta ciudad, en que salieron siete reos penitenciados, los seis por curande-

39. AGN, *Inquisición*, 803, f. 494. Fue recibida el 28 de enero y respondida el 29 de enero de 1723. El subrayado es mío.
40. *Ibidem.* El subrayado es mío.



> ros, supersticiosos, idólatras y hechiceros, y el otro, una mujer, por casada dos veces; y asimismo el cadáver y osamenta del gran Nayari, vestido con los adornos, plumas, insignias, sus armas de flechas, su alfanje, su corona y tahalí y demás cosas con que fue remitido al excelentísimo señor marqués de Valero, virrey, gobernador y capitán general que fue de esta Nueva España, quien se sirvió remitirle a dicho señor juez provisor y vicario general, y para que tuviese dicha función todo el lleno [*sic*] que era conveniente a la exaltación de nuestra santa fe católica y educación a los indios, se dispuso en la capilla mayor de dicha iglesia un tablado de una vara en alto, que le ceñían por ambos lados unas barandas jaspeadas que correspondían hasta la última grada del altar mayor, divididas en dos tramos, el uno correspondiente al lado del Evangelio y el otro que continuaba hasta el lado de la Epístola, y en el presbiterio al lado del Evangelio se levantó un entarimado en que se puso debajo de un dosel de terciopelo negro galoneado de oro una mesa con su telliz de lo propio, y sobre ella una cruz de plata dorada y asimismo dos sillas de dicho terciopelo negro clavazón dorada, y a la mano derecha de dicho tribunal un banco raso cubierto de raso encarnado para el alguacil mayor y los notarios que leyeron las causas, y al lado de la Epístola otras bancas de baqueta bordadas y con su escudo bordado de nuestro padre San Pedro para los curas y ministros de doctrina de esta ciudad y de los alrededores de ella, y a su correspondencia, inmediato a la puerta de la sacristía, otros bancos rasos para los demás ministros eclesiásticos; y en el medio de dicho tablado se puso la media naranja y a su correspondencia frente de dichas barandas, mirando al púlpito, se levantaron unas gradas correspondientes para el asiento de dichos reos y lugar en que se puso el cadáver e ídolo del gran Nayari...[41]

De esta forma, Castorena cuidó que en todo momento la pulcritud del proceso, ello incluía que a lo largo de todo el trayecto legal y en espe-

41. AGI, *México*, 2708: "Certificación del auto de fe por el notario público Francisco Ruíz, 1º de febrero de 1723". El subrayado es mío.



cial durante la ejecución de la sentencia estuvieran presentes las autoridades y personalidades correspondientes al caso. De igual forma, según la legislación y costumbre de la época, se vigiló no violentar en ningún momento los derechos de los indios reos, buscando la reconciliación antes que el castigo:

> y antes de las cinco horas de la mañana de dicho día se sacaron de la cárcel de este dicho Arzobispado dichos siete reos y se trajeron a dicho convento, donde en el dormitorio bajo que cae en el patio que llaman de los reverendos padres comisarios se pusieron dichos reos, habiéndose traído la noche antes el cadáver de dicho Nayari, y para dar principio a dicho auto se les notificó a dichos reos las sentencias dadas y pronunciadas contra los susodichos por don José Bravo, notario receptor, dándoselas a entender don Francisco Juárez, intérprete de esta audiencia arzobispal, y habiéndolas obedecido con toda humillación y rendimiento se procedió por el licenciado don Juan del Villar, presbítero abogado de la real audiencia de esta corte y de pobres de este dicho Arzobispado, a hacerles una breve plática dándoles a entender sus errores, ponderándoles la gravedad de sus delitos y exhortándoles al santo temor de Dios nuestro señor...[42]

Terminado el sermón inició una procesión para llevar a los reos a la ceremonia pública en la que se les exhibiría como pecadores hechiceros, idólatras y adúlteros. Una ceremonia en la que los reos públicamente aceptarían sus faltas y su deseo de ser reincorporados al seno de la Santa Madre Iglesia, lo que equivalía a su salvación, a evitar la condena eterna. De esta forma luego de hacer ver a los indios la gravedad de sus faltas:

> les fueron poniendo a cada uno de los susodichos por el alguacil mayor fiscal de este Arzobispado y otros ministros una soga de esparto al pescuezo y sobre la cabeza una coroza con las insignias correspondien-

42. AGI, *México*, 2708: "Certificación del auto de fe por el notario público Francisco Ruíz, 1º de febrero de 1723". El subrayado es mío.



> tes a sus delitos y una vela verde en las manos; y habiendo llegado a dicho convento dicho señor provisor y vicario general de indios y chinos, acompañado del licenciado don Felipe Nari [*sic*] de Apellániz y Torres, presbítero abogado de dicha real audiencia y promotor fiscal de este Arzobispado, salió la mayor parte de la comunidad a recibirle a la puerta que llaman de los comisarios, que corresponde a la iglesia y colegio del señor San Juan de Letrán...[43]

Así, la ceremonia empezó con toda solemnidad y con el concurso de los cabildos indígenas de las parcialidades de indios de San Juan y Santiago, así como de todas las de los contornos de la ciudad de México:

Luego de los indios siguieron los funcionarios judiciales, es decir, los comisarios nombrados para el caso, el alcalde de la cárcel y los reos son sus padrinos, así como el nuncio con los documentos que avalaban la legalidad jurídica del auto de fe. A continuación del aparato judicial siguieron los miembros del clero de distintas congregaciones, destacando los franciscanos y los curas de las parroquias de indios de la ciudad y sus alrededores. Luego tocó el turno a los miembros del Provisorato General de Indios y Chinos del Arzobispado de México, a saber: el provisor, el fiscal, el abogado defensor, el alguacil mayor y el resto de los notarios. Integrado el cortejo dio inicio la solemne procesión que iría desde la iglesia de San Juan de Letrán al templo de la Profesa y de ahí al templo mayor de San Francisco de México. Ya en el templo franciscano daría inicio la vistosa ceremonia presidida por el Sr. Provisor de Indios, y con la participación de todo el aparato burocrático del Provisorato y de los demás integrantes del cortejo, así como la imprescindible participación, al centro del conglomerado de personas en ceremonia, de los reos —incluida la momia— a quienes se les leyeron sus causas y sentencias. Destaca el hecho de que los indios fueron reconciliados de sus faltas mediante una vara con las que el provisor de indios les golpeó en señal de su reincorporación a la Iglesia luego de su excomunión por sus graves faltas. Las posiciones que tomaron nos re-

43. AGI, *México*, 2708: "Relación de méritos y servicios del Dr. Juan Ignacio Castorena y Ursúa".





cuerdan mucho la escena que se representa en el cuadro del auto de fe de San Bartolomé Ozoltepec, mismo que reproduzco más adelante:

> y puestos los reos en sus gradas subió dicho señor provisor y vicario general con todo el acompañamiento al altar mayor y tribunal referido y tomado asiento y a su lado izquierdo dicho promotor fiscal, ocuparon los notarios que leyeron las causas el que les estaba asignado, teniendo el primer asiento dicho alguacil mayor fiscal e inmediatamente a dicho tribunal en un escabel se le dio asiento a dicho abogado de pobres, y los demás ministros ocuparon los otros bancos del lado de la Epístola, donde tuvieron asiento contiguo al altar mayor los dichos curas y ministros de doctrina; y se dio principio al santo sacrificio de la misa, y acabado el evangelio fue al púlpito el presente notario público a leer el juramento de la fe que recibió de dicho señor provisor, sacándole de dicha escribanía, y acabado se fueron leyendo por los ministros relatores señalados las causas de dichos reos, sacándolas de dicha escribanía, y por los nuncios a los reos de sus asientos, según el orden de sus causas, y estuvieron en pie en dicha media naranja durante el tiempo de su causa, siendo la última de ellas la del cadáver y osamenta del gran Nayari, cuyo acto fenecido se procedió por dicho señor provisor y vicario general a la absolución de dichos reos, precediendo primero el que abjurasen de sus errores, preguntándoseles, según el orden y disposición del pontifical romano los artículos de nuestra santa fe católica que les dio a entender uno por uno en su idioma mexicano el licenciado don Juan Antonio de la Peña, cura del partido de Acamixtla; y puesto en pie dicho señor provisor puesta una estola y unas varas de membrillo, estando dichos reos de rodillas puestas las manos sobre los santos evangelios entre misales que para este efecto se pusieron en la mesa de dicho tribunal, les dio con dichas varas a cada uno de por sí absolviéndolos del vínculo de excomunión en que estaban ligados...[44]

44. *Ibidem*., El subrayado es mío.



La distribución de los participantes en esta ceremonia es medida, cada detalle está planeado y todos cumplen una función específica. No se deja nada al azar pues el auto de fe es una representación del orden jurídico y eclesiástico de la sociedad. Por eso el protocolo es rígido en la representación. Cada quién ocupa su lugar y no puede ocupar otro, situación que se aprecia con nitidez en la pintura titulada "Auto de fe de San Bartolomé Ozolotepec" cuadro que se encuentra exhibido en el Museo Nacional de Arte del Instituto Nacional de Bellas Artes en la ciudad de México. Esto se aprecia con claridad en la pintura del auto de fe para indios de 1716 en la parroquia de San Bartolomé Ozoltepec y al que ya hice referencia líneas arriba, y que aquí reproduzco (véase figura 6).[45]

Es decir, que el sentido más importante de dicha ceremonia era la salvación de los pecadores. La reconciliación con la Iglesia se daba cuando los pecadores abjuraban de sus faltas en presencia de las autoridades y corporaciones eclesiales así como del pueblo en general. Esto era impor-

45. Es extraño que en su meticulosa y muy detallada relación de méritos y servicios Castorena, quien no dejó nada que le favoreciera fuera de dicho documento, no mencione este auto de fe. También es extraño que en sus consultas a los inquisidores, sobre todo en la de 1723, no le mencione como antecedente y en cambio si haga referencia constante al auto de fe de 1714; es raro que si el de auto de fe para indios de San Bartolomé Ozoltepec se llevó a cabo en 1716, como la cartela de la pintura indica, Castorena no lo mencionara a los inquisidores. Tampoco he localizado en los diferentes archivos que he consultado mención expresa de este auto de fe, aunque sí hay varios casos de indios acusados ante el Provisorato de Naturales en aquella región, pero no para las fechas en que podrían haberse dado sus procesos según se deduce de la información de la cartela de la pintura. Lo que es innegable es que se trata de una fuente de excepcional valor para la reconstrucción histórica del ceremonial para los autos de fe organizados por el Provisorato de Indios del Arzobispado de México en el siglo XVIII. No existe, que yo tenga noticia, ninguna otra pintura con sus características en todo el entorno del mundo colonial hispanoamericano, ni en Perú, donde la lucha contra las idolatrías fue más intensa aún que en la Nueva España. Estas hipótesis, por supuesto, no le quitan excepcionalidad al cuadro, por el contrario, me parece que las circunstancias que le rodean hacen de esta pintura una obra digna de un meticuloso y cuidadoso estudio. Este asunto, que por ahora es sólo una serie de suposiciones o hipótesis de mi parte, tendré que dejarlo para desarrollar una investigación específica sobre el tema en el futuro.



tante pues, con su pecado, los reos habían atentado contra el equilibrio moral de la sociedad y la única manera de restablecer el orden que hacía posible la convivencia era a través de la abjuración pública de su falta. De esta manera los reos serían perdonados por la Iglesia, entendida ésta como *ecumene* cristiana, por ello era tan importante que la abjuración se hiciera como un acto público y notorio y ante la presencia de todos los sectores que componían la sociedad. Este también era el sentido de las corozas y las velas, una forma de *expiar* las culpas al reconocer públicamente sus faltas. La narración del notario es muy clara en este punto, pues continúa su narración de la siguiente forma:

> a todo lo cual asistieron los sacerdotes y ministros que los apadrinaron, volviéndolos a las gradas y a sus asientos para que se prosiguiese el santo sacrificio de la misa y desde [el] *Sanctus* hasta la consunción del santísimo Sacramento estuvieron hincados de rodillas con velas encendidas en las manos en la última grada de dicho presbiterio, y acabada la misa subieron a dicho altar mayor y las ofrecieron al sacerdote, y vueltos a su lugar subió al púlpito el reverendo padre fray Ignacio García de Figueroa, cura ministro de la parroquia del señor San José de esta dicha ciudad, y en ambos idiomas, castellano y mexicano, amonestó a dichos reos y a los circunstantes al santo temor de Dios nuestro señor ponderando con elegante magisterio las supersticiones e idolatrías y hechizos en que dichos reos estaban incursos y los gravísimos castigos que la justicia divina había ejecutado en los perpetradores de semejantes crímenes, y fenecido, todo lo referido se prosiguió la conducción de dichos reos al, mismo lugar de donde salieron, según y en la forma, disposición y acompañamiento arriba expresada, cuya función duró desde las siete de la mañana hasta las dos de la tarde, y a la referida hora todos los ministros de la curia eclesiástica fueron en diversos forlones a dejar a dicho señor provisor al hospital del señor San Pedro e iglesia de la Santísima Trinidad, en donde dicho señor tiene su habitación como abad.[46]

46. AGI, *México*, 2708: “Certificación del auto de fe por el notario público Francisco Ruiz, 1º de febrero de 1723”.



También de lo anterior se desprende el importante papel que cumple el provisor de indios pues funge como baluarte moral, como representante de la Iglesia y por ello es quien sanciona la sacralidad de la ceremonia. Al día siguiente, desde muy temprano, se procedió a dar cumplimiento a las sentencias ante una multitud de naturales y de gente de todos rangos que desde el día anterior esperaban tan magno acontecimiento.

En esta ceremonia, escenificada el primero de febrero de 1723, el provisor Castorena, en compañía de alcaldes, notarios y otras personalidades llevaron a efecto la sentencia del auto de fe sobre varios reos indios, describiéndolo el notario apostólico en los términos siguientes:

> sacaron de la cárcel arzobispal a María Jerónima, a Pedro Bautista, Juan Vicente, Juan de Santiago, Juan Baltasar alias "Buen muchacho", Melchor Gaspar y a Pascuala María, indios, con sus corozas en la cabeza y sogas al cuello en bestias de albarda, desnudos de la cintura para arriba, por las calles acostumbradas de esta ciudad a son de trompeta y voz de pregonero, que publicaba sus delitos de cada uno diciendo "ésta es la justicia que manda hacer el tribunal eclesiástico de los indios de este dicho Arzobispado: a la primera, por casada dos veces, se le manda dar cien azotes, y por tiempo de un año sirva en la casa de las dementes; el segundo, por supersticioso e idolatra, cien azotes, y por tiempo de dos años en un obraje, panadería o hacienda de campo no vendido ni rematado; al tercero, doscientos azotes por relapso y por tiempo de seis años en un obraje o panadería no vendido; el cuarto, quinto y sexto a cien azotes y puestos por dos años en dichas casas; y a María Pascuala [*sic*] perpetuamente en esta cárcel arzobispal. Y así mismo salió por las referidas calles el ídolo y osamenta del Gran Nayari con los referidos reos, que asistieron, según se manda en sentencia, en el quemadero de la plazuela del convento de san Diego, que fue quemado con todos sus parámetros. Y ejecutado lo referido, se volvieron los referidos reos a dicha cárcel arzobispal.[47]

47. *Ibidem,* "Ejecución de la sentencia, constancia por los tenientes y escribano del 1º de febrero de 1723".

Nótese que el castigo corporal, los azotes, era una parte de la sentencia, pues la pena incluía además la exposición pública por sus faltas, pero también hay que señalar que, no obstante haber abjurado de su falta y haber recibido los castigos públicos, a los reos se les condenaba a permanecer apartados de la sociedad durante el tiempo que ameritara la gravedad de su falta. Esto último como una forma de asegurar la "regeneración" del pecador y como una manera de resarcir a la sociedad por el daño que sus pecados le habían hecho. En realidad este último punto, es decir, el destierro y el trabajo como castigo, no se concebía como tal sino como una forma de reconciliación pues de esta manera se purificaba el espíritu.[48]

El asunto importante a nivel masivo era que en aquella solemne procesión principalmente había indios, muchos indios: los que moraban en la ciudad y sus arrabales, esto es criados y jornaleros; y los de las estancias y pueblos cercanos, a quienes se pasó orden de acudir: los cuales, sobre el rostro, impasible de ordinario, dejaban traslucir curiosidad y susto, como si de cerca les tocase lo que allí iba a suceder. Y es que era a ellos a quienes principalmente se dirigía el mensaje. Por eso la solemne procesión transitaría por las principales calles, plazas y edificios de gobierno y de las órdenes, como para que la sociedad entera atestiguara la reconciliación y castigo de los reos con lo que se aseguraba el bienestar de la colectividad y se cumplía con la palabra del rey y de la Iglesia al vigilar por la salvación de las almas de los naturales. Era una manera de restaurar el equilibrio social y moral de la sociedad roto por el Demonio que había inspirado tan atroces pecados en los indios:

> Y hoy día lunes primero del corriente mes y año de la fecha don Antonio de Oviedo, alguacil mayor fiscal de este dicho Arzobispado, con asistencia de don Sebastián Rodríguez de Urrutia, teniente de alguacil mayor de esta corte, don Diego Ignacio de la Rocha, teniente de escribano de cámara, y don Feliciano de Sevilla, escribano receptor, que dieron auxilio a dicho alguacil mayor fiscal en virtud del mandado

48. Sobre este punto consultar Foucault, *Vigilar y castigar*...



> impartir por los señores presidente y alcaldes de la real Sala del Crimen de esta corte y con asistencia de los notarios y ministros de esta curia eclesiástica...[49]

La ceremonia, tan solemne como los mismos autos de fe generales del Santo Oficio contó con la presencia de las autoridades virreinales, así como las de la ciudad, las del Arzobispado, las órdenes, los gremios y demás corporaciones, sin faltar los indios y sus curas. [50]

El recorrido de la procesión es un interesante caso del mensaje edificante de reconciliación que implicaba el auto de fe para indios. Los reos, caracterizados como tales (desnudos de la cintura para arriba, caballeros en bestia de albarda, con corozas en las cabezas, con rótulos que explicaban sus delitos, sogas a la garganta), salieron de su cárcel en el palacio arzobispal —sede del poder espiritual en la Nueva España—, y a continuación transitaron frente a la sede de la máxima autoridad temporal, el palacio virreinal. Aquel séquito pasó luego frente a las máximas autoridades de la ciudad, es decir, frente al palacio del ayuntamiento y de ahí caminaba frente al portal de mercaderes donde se reunían comerciantes y compradores, es decir, el pueblo llano. Siguió la procesión el camino para pasar frente al edificio sede del Santo Oficio, como para dar fe de que el Provi-

49. AGI, *México*, 2708: "Certificación del auto de fe por el notario público Francisco Ruiz, 1º de febrero de 1723".
50. Además de la documentación ya referida a pie de página en las notas precedentes. Esta noticia también fue referida por José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, 2 v., México, Imprenta de la viuda de José Bernardo de Hogal, 1746-1748. (ed. facsimilar: pról. de Francisco González Cosío, México, Editorial Nacional, 1952): v. II, p. 268-270, y por Antonio de Alcedo, *Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales o América*..., edición y estudio preliminar por Ciriaco Pérez-Bustamante, 4 v., Madrid, Ediciones Atlas, 1967 (Bibliotecas de Autores Españoles, CCV-CCVIII): v. III, p. 14. Así como en la *Gaceta de México y noticias de Nueva España que se imprimirán cada mes y comienzan desde primero de enero de 1722*, México (seis números de enero a junio de 1722), célebre publicación de la que el mismísimo provisor general de indios y chinos del Arzobispado de México, don Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche, fue editor.





sorato cumplía con su tarea de vigilar las buenas costumbres y la preservación del dogma católico entre los indios. Luego el grupo recorrió las calles que pasaban frente a algunas de las principales sedes del clero regular en la capital: primero el templo y convento de Santo Domingo, pasó frente a la capilla de la Expiración o capilla de indios mixtecos, como dando a entender la lección a todos los indios que acudían a dicho lugar. Siguió su recorrido hasta el templo de San Lorenzo, casa de las monjas jerónimas, como para incluir a las órdenes femeninas también en esta procesión ejemplar. La procesión tomó por algunas de las calles principales de la capital, incluyendo la opulenta calle de Plateros, donde caminaron frente al templo de la Profesa, casa jesuita, y luego frente al importante templo de San Francisco, para dirigirse por último al quemadero del templo de San Diego, sitio donde tradicionalmente se instalaban los quemaderos del Santo Oficio al poniente de la ciudad.

Es claro que la ruta de la procesión estaba diseñada para tocar los lugares más importantes de la ciudad, sin excluir ningún renglón entre las autoridades de la capital y del reino. Era una demostración de poder al mismo tiempo que una lista de presente entre las corporaciones eclesiásticas más importantes. Y era un recordatorio de fuerza entre las corporaciones civiles y étnicas. Era también una forma de reconciliar a la sociedad entera con los indios pecadores haciendo evidente que éstos estaban expiando sus culpas y pagando la pena por su delito para poderse reintegrar a la *ecumene* cristiana y a la sociedad novohispana en particular. Sin duda, el auto de fe para indios de la ciudad de México en 1723 fue el más espectacular que la justicia ordinaria escenificaría en todo el periodo colonial, comparable quizás sólo al auto de fe de Maní que protagonizó fray Diego de Landa en el área maya el 12 de julio de 1562,[51] y al ya referido auto de fe que organizó fray Juan de Zumárraga para castigar a don Carlos, indio principal de Texcoco.

51. Muchos autores han referido este famoso acontecimiento, sin embargo, remito al lector al interesante trabajo de John F. Chuchiak IV, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812*, dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, Tulane University, Department of Latin American Studies, 2000.



Las noticias de lo que a los ojos de los españoles eran atroces descubrimientos, pronto llegaron a la ciudad de México, en donde el virrey marqués de Valero tomó cartas en el asunto. Tal vez el virrey pensó que la conquista del Nayar era asunto de importancia, o tal vez consideró que tales acontecimientos debían ser promovidos públicamente como una lección a la población, el tema es que por una u otra instruyó directamente al provisor de indios y chinos del Arzobispado de México, Juan Ignacio Castorena y Ursúa, para que organizara un solemne auto de fe en el que se diera ejemplar castigo a los indios idólatras y en particular a la momia capturada. El auto de fe de 1723 fue, como vemos, un instrumento en el que la Iglesia novohispana se supeditó a las necesidades y exigencias explícitas del gobierno, mostrando así la particular importancia que jugaba el papel de la Iglesia en el proceso de expansión colonizadora.

¿Por qué organizar un auto de fe con indios nayaritas en la ciudad de México, siendo que esta nación se encontraba a cientos de leguas de distancia y no podrían presenciar semejante ceremonia?, ¿se consideraba que la situación era de tal relevancia que debía ser atendida directamente por el provisor de la Iglesia metropolitana?, ¿por qué no realizar el auto de fe en la misma Sierra del Nayar?, ¿por qué prefirieron sortear los contratiempos e invertir considerables recursos para trasladar una momia que seguramente se encontraba en malas condiciones luego de haber sido prácticamente desecha a golpes por los horrorizados militares que acompañaron al padre jesuita que descubrió e incendió los oratorios del gran Nayar hasta la muy lejana capital del virreinato?

Aventuraré algunas respuestas. Lo primero es pensar que para el Provisorato de Naturales los gastos que una ceremonia como la que se escenificó para quemar al gran ídolo del Nayar era una inversión más que justificada si se consideraba el fuerte impacto simbólico que podría significar la quema de un cuerpo humano real en la mentalidad de los indios que presenciaran o se enteraran de tan magno acontecimiento. La inversión pues no era tanto en el plano económico material como en el de lo económico simbólico.

En cierta forma, el auto de fe para indios era un discurso retórico pues se organizó y realizó con la intención de persuadir (*persuadere*) a la población

indígena de abandonar sus prácticas idolátricas. Por ello el auto de fe para indios enseñaba (como lección, *docere*), deleitaba (como espectáculo, *delectare*), y movía (obligaba a cambiar o modificar una conducta, *movere*). Si bien la ceremonia de ejecución de sentencias constituía un discurso que buscaba persuadir, los preparativos, ceremonias, procesiones y misas de los días previos también pretendían motivar al espectador y abrirle el camino de la enseñanza (*docere*) por medio de la narración histórica, es decir de la descripción de los delitos, de las faltas que llevaron a los reos a ese punto; deleitar al espectador a través de la impactante ceremonia (*delectare*), para captar su simpatía y originarle una conmoción psíquica, literalmente, mover lo más profundo de sus emociones (*movere*) el *phatos*, los sentimientos. Estos dos últimos elementos estaban dirigidos a atraer a los indios a la Iglesia es decir a la transformación y reforma de sus costumbres.[52]

El auto de fe para indios se convirtió en un vehículo para que la Iglesia novohispana accediera a una serie de recursos retóricos y jurídicos que desde el siglo XVI habían dejado de ser empleados en su totalidad por el clero en su labor evangelizadora. En pocas palabras, la aparición de la momia del gran Señor del Nayar proporcionó a los curas la ocasión de culminar un auto de fe sin quebrantar las disposiciones del monarca y de esta manera cumplir con su función de salvaguardas del bien común. Seguramente por la mente de todos aquellos clérigos que participaron en los autos de fe para indios se mantuvo la idea que con su actuar cumplían con su deber y que con ello hacían un bien a ambas majestades pues de esta forma lograban preservar el orden moral y espiritual de la mayoría de los indios. Con ello, ayudaban al rey a cumplir con su alta misión de salvaguardar perpetuamente las almas de miles de indios,

52. Ver Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, 3 v., Madrid, Gredos, 1970, t. I, p. 229-ss. y 242-ss. Así como Jaime Humberto Borja Gómez, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, Colombia, Centro Editorial Javeriano/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto de Estudios Sociales y Culturales. Pensar/Universidad Iberoamericana de México, 2002, p. 54.



además, claro está, de aprovechar el asunto para el lucimiento personal de los promotores.

LOS AUTOS DE FE PARA INDIOS POSTERIORES A 1723

Al parecer, la realización de autos de fe para indios se empezó a convertir en una práctica común después de 1714 y por lo menos hasta mediados del siglo XVIII, como veremos a continuación. El auto de fe para indios de 1723 resultó todo un acontecimiento en la ciudad de México, pero lo más importante fue que, junto con el de 1714, abrió el camino para la celebración de autos de fe para indios en diferentes parroquias del Arzobispado de México. Pronto, curas de diferentes pueblos de indios cercanos a la capital siguieron el ejemplo de su provisor de indios. Así, encontramos que para 1727, en el pueblo de Metepec el indio Bartolomé Martín fue acusado de conjurar granizo y de hacer ritos supersticiosos, por ello se le abrió un proceso juzgado por el propio Castorena, quien ordenó realizar un nuevo auto de fe y le condenó a escarnio público, cien azotes y dos años de trabajos en obraje para cubrir las costas del juicio:

> el susodicho [Bartolomé Martín] tiene confesado el delito de supersticioso, y embustero en cuya consecuencia mandamos se le notifique que en lo de adelante viva, y proceda como fiel y católico cristiano sin cometer el delito de que ha sido denunciado ni otros contra la divina majestad de Dios Nuestro Señor, y misterios de nuestra Santa Fe Católica, y por la culpa que contra este reo resulta debemos condenarle, y le condenamos a que en un día domingo o festivo el de mayor concurso se haga en la iglesia parroquial de su doctrina, que es la de Metepec por el juez eclesiástico de Toluca a quien pertenece, auto de fe y le absuelva de las censuras en que está incurso, según el ritual romano y pasará dicho reo a la dicha iglesia con las insignias de coroza en la cabeza con rótulo que diga supersticioso, soga al cuello, y vela verde en la mano, acabado el evangelio se leerá esta nuestra sentencia, y se le hará una plática en que le sirva de castigo, y al concurso a ejemplo, y santo temor de Dios Nuestro Señor, por su cura ministro







> o padre que nombrare, y le condenamos a que en el día siguiente con el auxilio de la real justicia que pedimos e invocamos a las de su majestad y en especial a las del partido de Metepec salga de la cárcel donde se halla preso este reo, caballero en bestia de albarda desnudo de la cintura arriba a voz de pregón y trompeta que publique su delito le sean dados cien azotes paseándose por las calles publicas de dicho pueblo llevando las insignias de coroza y soga, así mismo le condenamos a que su persona y servicio personal sea puesta en una casa de obraje o hacienda de campo por el tiempo de dos años precisos no vendido ni rematado sino ganando salario del cual la persona que lo recibiere haya de pagar, y pague las costas causadas, y procesadas en estos autos, y la tasación se haga según el arancel de este Arzobispado, y con toda moderación, y el residuo se lo aplicamos para su sustento y encargamos a su cura ministro de doctrina, el que tenga especial cuidado en que este reo sepa la doctrina cristiana y artículos de la fe para quitarle de los errores de supersticiones, y abusos de que ha sido denunciado como así mismo encargamos a la persona que lo recibiere por su parte haga que rece todas las noches las oraciones que se acostumbran a hacer entre los fieles cristianos para que esté más instruido y no salga ni se le dé libertad hasta que haya cumplido con lo que dicho.[53]

Con el auto de fe de Metepec, Castorena, el provisor general de indios, demostraba y confirmaba los alcances de la política que en torno a la especial vigilancia de las idolatrías indígenas emprendieron el arzobispo Lanciego y él. Sería el último auto de fe para indios que le tocaría presidir pues en ese mismo año murió el arzobispo dejando la sede vacante y poco después Castorena sería substituido por el doctor don Miguel de Aldave. Esto de ninguna manera significó un castigo para Castorena, antes bien fue premiado al ser designado poco después como obispo de

53. AHAM, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, 5 f., disco 11, rollo 11, 1727: Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería: f. 2 v-3r.



la ciudad de Mérida, en la península de Yucatán, lugar en el que finalmente murió en 1733.[54]

Ese mismo año de 1727 el bachiller don Joseph Navarro de Vargas tomó posesión como cura vicario del curato del pueblo de San Mateo Apóstol y Evangelista de Huitzilopochco [Churubusco]. Una de sus primeras tareas en dicho pueblo fue darse a la búsqueda de los ídolos y figuras que los indios tenían escondidas en sus casas y en varias partes del pueblo, así como en los restos del viejo templo prehispánico. La sorpresa de este cura fue mayúscula, pues no pensó que en una población tan cercana a la capital y con la presencia constante de misioneros desde el siglo XVI, se presentaran este tipo de sucesos:

> Vean si en los alrededores de México, hay todavía semejantes cosas, que dicen muchos que los de fuera, son los más idólatras, ya he estado lejos, manejado indios, y no he hallado esto, y aunque lugares grandes de mucha gente hay sus alivios cerca de México todo falta como vemos.[55]

54. Juan Ignacio Castorena y Ursúa perteneció a una acaudalada familia en Zacatecas y estudió con los jesuitas en el Colegio de San Ildefonso de México, logró el doctorado en teología en la universidad de Ávila y fue personaje de primer nivel en la vida culta del primer tercio del siglo XVII novohispano. Fue amigo de sor Juana Inés de la Cruz y editor de varias obras, así como de la famosa *Gaceta de México y Noticias de Nueva España*. Su vida ha sido reseñada por Moisés Ochoa Campos en un par de obras: *Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche. Primer periodista mexicano*, México, Secretaria de Hacienda y Crédito Público, 1944; y *Reseña Histórica del Periodismo Mexicano*, México, Porrúa, 1968. La principal fuente de información sobre este personaje se encuentra en un completísimo expediente que armó para señalar sus méritos para ser ungido como obispo de Mérida. Dicha documentación se encuentra en dos volúmenes del Archivo General de Indias; el primero es su registro como pasajero en su viaje transcontinental: AGI, *Pasajeros*, L. 14, E. 1834, " doctor don Juan Ignacio de Castorena y Ursúa. Medio Racionero de la Catedral de México, a México"; y en especial AGI, *Indiferente*, 215, n. 61, "Relación de méritos y servicios de Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, racionero de la iglesia metropolitana de México".
55. AHAM, Fondo: episcopal, sección: secretaría arzobispal, serie: padrones, caja: 40, exp. 54, bachiller don Joseph Navarro de Vargas, cura vicario del pueblo de San





Las pesquisas del bachiller Navarro le llevaron a descubrir varias figuras de ídolos, entre ellas una serpiente emplumada, un sapo y otras más. Algunos indios se negaban a entregar sus imágenes, pero otros las entregaron voluntariamente. Fue tal el azoro que dichos hallazgos produjo en el vicario que decidió acudir ante el provisor de indios don Miguel Aldave, para pedir consejo sobre lo que correspondía hacer:

> fui personalmente a consultar lo dicho al señor provisor, y vicario general de los indios, que lo es el señor doctor don Miguel de Aldave, y su gran dignación y justificación quiso hacerme honra de que supuesto que sin autos, ni castigo había conseguido todo esto, que lo dejaba a mi disposición, y en ésta materia me daba sus veces para que en el fuero penitencial de la confesión absolviere al indio; por la confiancilla vana que tuvo de que le fuera la culebra favorable a su fortuna, y todo lo más, que se ofreciese.[56]

Según se desprende de las palabras de Navarro, no resultaba imposible que las averiguaciones sobre procesos idolátricos en ocasiones se hicieran sin el protocolo acostumbrado, es decir, sin necesidad de levantar las actas correspondientes y más bien como parte de la cotidianeidad de las doctrinas de indios. ¿Cuántos procesos semejantes a este pudo haber a lo largo de los siglos XVII y XVIII? Seguramente varios... Como sea, el bachiller Navarro decidió que la mejor manera de solucionar las desviaciones en la religiosidad de sus feligreses era procediendo de forma semejante a la manera en que el provisor Castorena lo había hecho unos pocos años antes; es decir, con una quema pública de ídolos, un auto de fe:

> traté de aniquilar y destruir la culebra e ídolos, y fue de esta manera, cité a los indios como se acostumbre en misa mayor, avisándoles des-

---

Mateo Apóstol y Evangelista de Huitzilopochco [Churubusco], "Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista de Huitzilopochco, Churubusco, 1728", f. 6v.

56. *Ibidem.*



> pués del evangelio concurriesen todos el domingo siguiente y los que pudieren trajeran leña que era necesaria. Y llegando el domingo aplazado, se cantó la misa al santísimo sacramento, y después del evangelio plática sobre el aprecio, y veneración, culto y honra que se le debe a él nuestro verdadero Dios y señor. Desprecio, aborrecimiento y ninguna veneración, que se debe hacer a ídolos, simulacros del demonio, y fue con el fervor y eficacia que pude de suerte, que quedaron desengañados, y muy movidos. Acabada la misa mandé en la plaza poner una hoguera, y en ella se quemaron la culebra e ídolos, no porque fueran capaces de combustión, sí por desprecio, y para que la piedra quemada estuviere más fácil de quebrar como se ejecutó, haciendo de ellos menudos pedazos, y en este estado hice poner los fragmentos todos en una tabla, y en un hoyo, que estaba prevenido en la caballeriza de esta casa se enterraron, en donde si en algún tiempo se quisieren ver, pueden hallarse.[57]

El bachiller Navarro no siguió el protocolo de los autos organizados por Castorena, pero eso es algo que difícilmente sería conocido por los indios. Ante la población nativa lo importante fue la ceremonia pública, es decir, el sermón en el que se explica el error cometido por los adoradores de ídolos, así como el espectáculo de la quema y destrucción de las imágenes. Es un hecho que el cura de pueblo está siguiendo las formas mostradas por el anterior provisor de indios y que el ejemplo dado por el magno auto de fe para indios de 1723 había cumplido su cometido al inflamar el celo persecutor de idolatrías entre algunos de los curas de parroquias de indios cercanos a la capital. Guardando las debidas proporciones, resulta obvio que Navarro buscaba lograr en el pueblo de Huitzilopochco el mismo impacto que generó Castorena pocos años antes en la ciudad de México. También es importante notar que en este caso la documentación no habla de injerencia alguna de parte del Santo Oficio, es más, ni siquiera existe alguna prueba de que el bachiller Navarro o el

57. *Ibidem*, f. 7r.





provisor Aldave hubieran solicitado la opinión de los inquisidores en algún momento.

El día 23 de diciembre de 1731, el doctor Miguel de Aldave Rojo de Vera, provisor general de indios penitenció en la Iglesia de Santiago de México a siete reos: tres, y una estatua de otro, por hechiceros supersticiosos; una india por ilusa, curandera y embustera; otra y un indio por doble matrimonio.[58] Tal vez el provisor de indios buscó dar un mayor tinte dramático a la ceremonia, o quizás buscó repetir el éxito del auto de fe de 1723, y por ello decidió hacer una nueva quema. De nueva cuenta, una momia nayarita fue el blanco de la combustión:

> También fue condenado en este auto [del día 23] a combustión (y se ejecutó la sentencia) un esqueleto del principal y más venerado ídolo de los Nayaritas, adornado de distintas alhajas propias de su ferocidad y algunas destinadas para los sangrientos inhumanos sacrificios con que le tributaban adoraciones, el cual remitió al excelentísimo señor virrey don Manuel José de Carranza y Guzmán, capitán de presidio de San Francisco Javier, con una relación historial R.P. Urbano de Covarrubias, de la compañía de Jesús, en que da razón de los triunfos de nuestra santa fe y destrucción y aniquilación de distintos ídolos y adoratorios que tenían los bárbaros e incultos habitadores de aquella retirada provincia.[59]

Los autos de fe para indios se convirtieron en un exitoso recurso publicitario para el Provisorato de Indios, lo mismo en la capital que en los pueblos de las inmediaciones de la ciudad de México, pero el mensaje no sólo debió llegar a los indios, el resto de la población de la ciudad de México y sus alrededores también se debieron de impactar ante semejante espectáculo. El mensaje de que no sólo la Inquisición respaldaba y cuidaba con celo la "pureza" de la fe era claro, el Provisorato de Indios cobraba relevancia y sus provisores también, y no sólo entre los indios. El mensaje

58. Joaquín García Icazbalceta, *Obras*, v. 1, p. 307.
59. *Gaceta de México,* desde primero hasta fines de diciembre de 1731, n. 49, p. 387.



del bien derrotando al mal, del fuego destruyendo al ídolo no sólo iba dirigido a los indios, era para todos.

Así, en 1736, se presentó un nuevo caso de un conjurador de granizo, ahora en el pueblo de San Luis, jurisdicción de Zinacantepec. Se trataba del caso de un anciano que fue condenado a sufrir vergüenza pública y asistir a misa como penitente. Cabe aclarar que el provisor de indios, en esta ocasión el doctor don Pedro Ramírez del Castillo, le exoneró del castigo corporal en consideración de su edad no sin advertir que en caso de reincidencia la benevolencia de la que gozó en esta ocasión no sería tal pues caería en *relapsia* agravando así su delito:

> El señor doctor don Pedro Ramírez del Castillo... juez provisor y vicario general de los indios... habiendo visto los autos fechos en virtud de denuncia por el bachiller don Nicolás de Villegas, presbítero, comisario del Santo Oficio, vicario *in capite* y juez eclesiástico de la ciudad de Toluca, su jurisdicción y agregados, contra Nicolás Martín, indio natural del pueblo de San Luis doctrina de Zinacantepec, y vecino del de San Buenaventura de la de Toluca, depositado en un obraje de esta ciudad, por supersticioso embustero, tenido por espantador de granizo, vista la información sumaria, la declaración del susodicho, certificación puesta del haberlo examinado en las oraciones y doctrina cristiana con lo demás que debió verse y tenerse presente, proveyendo del pronto y oportuno remedio para enmienda del reo y que su castigo sirva a los indios de ejemplo, viendo, que es el medio más eficaz para convencerlos, el desprecio que merecen semejantes embelesos, desengañados enteramente detesten los errores con que el demonio padre de la mentira, lo alucina: *Christi nomine invocato*, debía mandar, mandaba y mandó, que el reverendo padre predicador fray Martín Calderón, cura ministro por su majestad de la expresada doctrina, instruya suficientemente al mencionado Nicolás Martín, en las obligaciones de cristiano, y estándolo a su satisfacción, se señale por el juez eclesiástico, un día festivo, para que en público, en vista del concurso, en la iglesia parroquial de dicha ciudad, deteste el error y engaño de espantador de granizo porque ha sido procesado, y cual-



quiera otra especie de igual malicia en que pudiera ser tenido por sospechoso, y habiéndolo hecho cumplidamente, de manera que así, quede corregido él y ejemplificados los que de los circunstantes estaban engañados, sea absuelto en la forma, y con la solemnidad que previene el ritual romano de la censura sinodal reservada en que incurrió, para lo cual su señoría confería y confirió la comisión que se requiere a dicho reverendo padre cura ministro, y ejecutado lo referido comience el santo sacrificio de la misa, a que asista el reo en pie, cruzados los brazos, en forma de penitente, con soga a la garganta, en lugar señalado donde sea visto de todo el concurso, sin que se arrodille más que de los *sanctus* hasta la *consumpción* del santísimo sacramento.[60]

El auto de fe del indio Nicolás Martín era una lección viva para los demás indios del pueblo y sus alrededores. La lección no sólo se daba con los signos del escarnio público (la vela, la soga y la humillación pública al frente del templo en la misa) sino también con el mensaje que el párroco predicaba en su sermón a los indios y demás feligreses que presenciaban la ceremonia. Esto se reforzaría una vez más al reprehender al indio por sus faltas supersticiosas en la puerta del templo frente a todos los presentes y haciendo público que esa falta era castigada con azotes, mismos que por la misericordia de la Iglesia le eran perdonados en esta ocasión en atención a la avanzada edad del reo; así, el Provisorato quedaba como una institución benevolente. De esta forma no quedaría duda alguna sobre los motivos por los que el penitente se hallaba en esa situación, era también una forma de hacer una advertencia al resto de los indios para no caer en el mismo caso que el que se encontraba al frente:

60. AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos por el contrario indio, caja 51, exp. 29, 6 f., disco 15, rollo 15, 1736: "Autos contra Nicolás Martín, indio natural del pueblo de San Luis, doctrina de Zinacantepec, y vecino de San Buenaventura, por superstición, embustero y por espantador de granizo". La sentencia fue elaborada y firmada por el doctor Pedro Ramírez del Castillo, provisor de indios del arzobispado de México, el 3 de noviembre de 1736. El subrayado es mío.



> Leyéndose en el púlpito este auto después del primer evangelio, y haciéndose inmediatamente por el mencionado reverendo padre cura ministro o por otro sacerdote a quien la encomendare, una plática sustancial y sucinta en nuestro vulgar castellano, o en el nativo idioma de aquellos indios como más conviniere, en que explique al concurso los efectos a que se dirige, para que en ningún tiempo se alegue ignorancia, porque con este ejemplar han de ser convencidos, los que resultaren culpados en el error de espantar granizo, u otros semejantes contra nuestra santa fe, y acabado el santo sacrificio de la misa en la puerta de la iglesia a usanza de doctrina, se le dé una reprehensión al reo, haciéndole saber, no se le condena a la pena de azotes, por tener consideración a su crecida edad, para que en lo de adelante no reincida, apercibido si lo contrario hiciere, del más severo castigo, por indigno en caso de *relapsia*

No obstante el perdón de los azotes se conminaba al indio Nicolás Martín a que cumpliera una penitencia pública durante tres meses, tiempo durante el cual debería estar presente en el templo del pueblo durante la misa mayor de domingo, así como de los días festivos para asistir a misa y recibir instrucción religiosa y de esta forma evitar caer en pecado nuevamente.

> y le imponía e impuso su señoría por penitencia saludable medicinal espiritual, que por tiempo preciso de tres meses asista todos los domingos y demás días festivos a la iglesia parroquial de dicha ciudad, a oír el santo sacrificio de la misa, para que después alternativamente se le explique por el párroco, el *pater noster*, credo, mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia, los misterios de la Santísima Trinidad, encarnación del divino verbo, su pasión y muerte por salvar el género humano, premio eterno para los buenos e igual castigo para los malos, y también el misterio de la sacrosanta eucaristía, de manera que perfectamente instruido en lo que así debe saber y entender (como los demás feligreses) para creer y obrar con arreglamiento a las obligaciones de cristiano, viva con amor y santo temor de Dios nuestro señor,



> celando el mencionado juez eclesiástico se ejecute puntualmente por lo que importa, y que el referido Nicolás Martín afiance de arraigo vivir en el expresado pueblo de San Buenaventura, o en el de San Luis, para que a los que escandalizó con sus embustes, los escarmiente con el castigo y enmienda, para por este medio obviar se ausente para pueblo donde no es conocido, y se expusiera a reiterar su culpa.[61]

El remedio propuesto por el provisor de indios a este tipo de faltas generalmente consistía en obligar al indio a recibir instrucción eclesiástica directa así como en asegurarse de su cotidiana asistencia a misa. Parece que ahí estaba parte del problema con la persistencia de las prácticas religiosas desviadas de los indios, pues el cumplimiento de sus obligaciones como cristianos era presentado como un castigo y no como una necesidad o un premio. No resulta difícil pensar que esta lógica en lugar de atraer a los indios los alejaba de la tan anhelada ortodoxia católica.

Es interesante notar que el provisor tenía una clara preocupación de que el reo, aunque no sufriera la pena de azotes, si fuera castigado públicamente, y aún más, había que vigilar que después de esto el acusado no se fuera del pueblo, pues era necesario que enmendara su comportamiento de forma pública y notoria, situación que sería más difícil de corroborar en caso de que cambiara de población. Como vemos, el esquema del ejemplo público y de reconciliación permanente se mantiene. Llama la atención también que a diferencia de otros casos, el provisor hace una advertencia al reo sobre el peligro de caer en *relapsia*, ¿obedeció esto al hecho de que en este caso tampoco se aplicó pena corporal, factor importante en la corrección de las faltas?

Tenemos otro caso interesante, proviene también del Juzgado Eclesiástico de Toluca y data del año de 1736. En este documento se habla de un indio conjurador de granizo y una rea acusada de maléfica, al parecer falsamente, así como de un indio acusado de bigamia, y otros por incestuosos. Lo notorio del caso es que se señala explícitamente que los únicos que

61. *Ibidem.* El subrayado es mío.



pueden ser castigados a través de un auto de fe, con coroza, soga y demás aditamentos, son el conjurador y la maléfica, pues sus faltas son las únicas que ameritan un castigo de esa naturaleza, lo cual es curioso, pues en los autos de fe de indios que organizó Castorena se incluía bígamos. ¿Acaso el auto de fe para indios empezó a transformarse en una ceremonia exclusiva para el castigo de delitos de fe?, ¿qué pasó con la reforma de las buenas costumbres?:

> Muy señor mío: en vista de las diligencias fechas por vuestra merced en los autos contra el indio casado dos veces, decretó el señor provisor pasen al promotor fiscal quien los despachará en estas vacaciones.
>
> El auto de fe ha de celebrarse en la forma que se practica con el espantador o conjurador de granizo, y con la rea curandera calumniada de maléfica, si lo contiene la sentencia de ésta, si no, sólo con el primero, para lo cual ha de haber sitial y lo demás que pide la autoridad.
>
> Con los reos incestuosos, como no es delito como el de los antecedentes, ni hay corazas, ni sogas, sino lo que a la letra previenen las determinaciones. En cuya ejecución está afianzado el acierto por la prudencia de vuestra merced cuya vida guarde Dios Nuestro Señor muchos años. México y diciembre 22 de 1736.[62]

En el mismo año de 1736 Francisca Quiteriana, india natural vecina del pueblo de San Felipe de la jurisdicción de Metepec, casada con Juan Martín, fue procesada por haber "maleficiado" a Clara Luisa, india natural y vecina del propio pueblo. El proceso siguió el camino conocido y fue sentenciada públicamente en auto de fe.[63] Lo interesante es que, al parecer, varios integrantes de la familia Martín estuvieron implicados en problemas

62. AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra curandera, caja 51, exp. 15, 1 f., disco 15, rollo 15, 1736: "Sobre la celebración del Auto de Fe del espantador de granizo y curandero". El subrayado es mío.
63. AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra indio, caja 51, exp. 24, 7 f., disco 15, rollo 15, 1736: "Autos seguidos contra Francisca Quiterina, india natural del pueblo de San Felipe, de la Jurisdicción de Malacatepec ¿Metepec?, por maleficio".





con el Provisorato por delitos de fe.[64] Nótese cómo se dejaba abierta la posibilidad de someter al mismo auto de fe a la india a la que se le había comprobado haber sido difamada sobre que era maleficiadora. En este caso, ¿la lógica del castigo operaba como preventiva?

Todavía encontramos un auto de fe para indios más en 1737, aunque de este tenemos menos información que de los anteriores. Se escenificó en una región diferente a los arriba descritos: en la zona sur de la cuenca de México, en el pueblo de Temamatla, cercano a la región de Chalco. Este caso nos fue referido por la *Gaceta de México* y retomado por García Icazbalceta, y se trató del auto de fe que el provisor de naturales hizo a seis indios por ilusos, supersticiosos, embusteros y sediciosos, y dos indias, el 23 de septiembre de 1737. Por desgracia no poseemos más información al respecto.[65]

LOS AUTOS DE FE PARA INDIOS BAJO EL PROVISORATO DE JIMÉNEZ CARO

Al parecer, después de las décadas de 1720 y 1730 en que el Provisorato de Naturales mostró una intensa actividad en la realización de autos de fe para indios, se presentó un periodo de unos tres lustros en que no tenemos registro de esas ceremonias. No obstante, sí existen registros de causas por idolatrías entre los indios del Arzobispado, en especial del juzgado eclesiástico de Toluca. Es posible que ninguno de esos casos llegara a ser sentenciado a través de un auto de fe, o también existe la posibilidad de que los expedientes relacionados con éstos se hallan perdido. Otra posibilidad más es que los provisores de indios de entonces decidieran no organizar autos de fe.

En contraste, la década de 1750 y siendo provisor de naturales el doctor Francisco Jiménez Caro,[66] la actividad del Provisorato de Naturales

64. Se trata del ya citado Bartolomé Martín, procesado por granicero en Metepec en 1727; Nicolás Martín, por granicero en Zinacantepec, en 1736, y Francisca Quiteriana, esposa de Juan Martín, acusada de maléfica en Metepec, en 1736. Al parecer nos encontramos ante el caso de una familia de graniceros, o conjuradores de granizo, que aún transitan por los pueblos de aquella región en nuestros días.
65. García Icazbalceta, *Obras*, v. 1, p. 307.
66. Francisco Jiménez Caro nació en el obispado de Ávila y fue sobrino de Juan Antonio Vizarrón, a la postre arzobispo de México. Llegó a Nueva España junto con su



entró en su proceso más intenso del siglo, por lo menos en lo que correspondió a la organización de autos de fe para indios.

La gestión de Rubio y Salinas fue una de las de mayor actividad durante el siglo XVIII, pues fue uno de los principales reformadores, junto con Lorenzana y Fabián y Fuero. Entre los elementos más característicos que se han señalado en la gestión de Rubio y Salinas está el de haber impulsado la creación de escuelas para indígenas, y haber emprendido, siguiendo las indicaciones de la Corona, la castellanización sistemática de la población nativa. Si bien fue el gran impulsor de las escuelas de castellano, hay que señalar que cuidó mucho que esto no fuera una carga para la Iglesia, pues, de nueva cuenta siguiendo indicaciones de la Corona, buscó que las nuevas escuelas fueran financiadas por las cajas de comunidad y por los padres de los niños, es decir por los propios pueblos de indios, y sólo una pequeña parte del financiamiento correspondió a las parroquias.[67]

influyente tío quien lo pidió como familiar para que le ayudara como abogado de cámara, secretario y visitador general del obispado, mismas tareas que desempeñaba en el obispado de Sevilla. Jiménez Caro arribó a Nueva España como bachiller en cánones, pero en Nueva España se graduó como doctor en derecho. Para 1734 Jiménez Caro era abogado y cura del Sagrario Metropolitano, además, como abogado que ya era, se ocupaba como notario mayor, secretario de cámara y gobierno del cabildo catedralicio de México. En 1736 su poderoso tío, que además de arzobispo fue virrey, le favoreció con una canonjía y construyó su carrera dentro del arzobispado de México como protegido. Para 1753 lo encontramos ya como provisor de indios y chinos, cargo que ocupó al menos hasta el año de 1757.

67. Ver Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, Colmex, 1999: A mediados del siglo XVIII, el arzobispo Manuel Rubio y Salinas ordenó a los párrocos en las doctrinas que establecieran escuelas. Tres fueron los documentos enviados a cada sacerdote: un edicto del 31 de julio de 1753 en el cual se mandó que se cumplieran "las reiteradas cédulas de su majestad" referentes a la enseñanza del castellano: una "Instrucción para el establecimiento de escuelas de lengua castellana para los niños y niñas," y las "Diligencias judiciales que se debían observar en orden a plantar, fundar y establecer la escuela". Hipólito Vera, *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea, antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico a cargo de Jorge Sigüenza, 1887: v. 1, p. 459-461. Instituto Nacional de Antropología e Historia (en adelante INAH), *Fondo Franciscano*, v. 109, f. 233, 251. Biblioteca de



Un aspecto poco conocido de la gestión de Rubio y Salinas es el cuidado y especial atención que puso al exterminio de las desviaciones en las prácticas religiosas de los indígenas. Durante el mandato de este arzobispo, y con Francisco Jiménez Caro como su provisor general de indios y chinos, se llevó a efecto el mayor número de autos de fe para indios de todo el periodo colonial, quizás solo comparable a los primeros años de vida de la Nueva España, al periodo que Greenleaf llamó de la Inquisición Episcopal.[68]

Por desgracia, las fuentes documentales para reconstruir los autos de fe para indios de este periodo son menos generosas y abundantes que las de la etapa de Castorena. Sabemos que en 1752, un indio "mexicano" fue reconciliado por el curioso pecado de "ateísta".[69] Al año siguiente se realizó un nuevo auto de fe para castigar a diez indios y cinco indias por los pecados de bigamia, hechicería e idolatría, por desgracia no sabemos a qué grupo indígena, región o pueblo pertenecían, ni conocemos el detalle de sus faltas.[70] No obstante, lo que sí tenemos es una puntual descripción de aquel ceremonial que en todo reproducía los acostumbrados autos de fe del Santo Oficio, cosa que como hemos visto no era rara, pues Castorena ya lo había hecho así antes. Jiménez Caro lo sabía, y estaba consciente del fuerte impacto que los autos de fe de Castorena habían logrado y no dudó en reproducirlos profusamente.

> La mañana del 24 [de febrero de 1753], en la iglesia principal de nuestro padre San Francisco, tuvo auto de fe el Sr. Dr. D. Francisco Jiménez

---

la Universidad de Tulane (en adelante BTU), *Colección Latinoamericana, Viceregal and Ecclesiastical Collection*, 24, exp. 4.

68. Richard E. Greenleaf, "The Inqusition and the Indians…"; y del mismo autor: "The Mexican Inquisition and the Indians…"
69. "En 1752 fue reconciliado un mexicano por ateísta. No consta que saliera en Auto", García Icazbalceta, *Obras*, v. 1, p. 307. Apunte del P. Pichardo, comunicado por el Sr. Agreda.
70. "El 24 de febrero de 1753 hizo en San Francisco el provisor de naturales Francisco Jiménez Cano [*sic* por Caro] un Auto con diez indios y cinco indias por casados dos veces, hechiceros e idólatras": Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables*, tomo IV, p. 94.



> Cano [*sic* por Caro], visitador que fue de los Arzobispados de Sevilla y de éste, canónigo penitenciario de esta santa iglesia, provisor y vicario general de indios y chinos de este Arzobispado. Formose en el lado diestro de su presbiterio el tribunal que ocupaba dicho señor; a su lado el promotor fiscal, circunvalando dicho presbiterio en bancas los curas, clérigos y frailes de las parroquias de indios y de los pueblos circunvecinos: en medio de su anchurosa capilla mayor se formó la media naranja; al lado diestro en bancas forradas de terciopelo el alguacil mayor de la curia, notarios mayores y menores y padrinos de los reos; al siniestro las gradas en que estaban sentados quince reos con corozas y sogas, diez indios y cinco indias. Duró este acto desde las seis de la mañana hasta las dos de la tarde, en que se leyeron sus causas por casados dos veces, hechiceros e idólatras: el concurso fue desmedido de todas clases de sujetos en la iglesia, coro y tribunas, y mucho más en las calles la mañana siguiente 26, por donde los pasearon, dándoles doscientos azotes a siete de ellos.[71]

Los autos de fe para indios se repitieron y las faltas de los indios también en los años siguientes por los pueblos inmediatos a la capital, como Ixtacalco, en 1754.[72] Icazbalceta refiere otro auto de fe inquisitorial realizado en la plaza de Santo Domingo de México en 1754, con doce reos azotados: diez bígamos, uno por haber celebrado misa sin tener órdenes, y una "india hechicera".[73] No obstante, el Diario de sucesos notables de

71. *Ibidem*, p. 94. El subrayado es mío.
72. García Icazbalceta, *Obras*, v. 1, p. 308. La misma noticia fue referida por *Documentos para la historia de Méjico,* Méjico, Imprenta de Juan R. Navarro, 1854. Los tomos 4, 5 y 6 contienen el *Diario de sucesos notables* de José Manuel de Castro Santa-Anna, que va de 1752 a 1758, 1a. serie, t. IV, p. 216: "La mañana del 17 [de febrero de 1754], en la iglesia del pueblo de Ixtacalco, doctrina de naturales de reverendísimos franciscanos, tuvo acto de fe el Sr. Dr. D. Francisco Jiménez Caro, canónigo penitenciario de esta santa iglesia, como provisor de los naturales de este arzobispado, en el que se penitenciaron un indio por abuso y embustero y una india por casada dos veces."
73. Icazbalceta, *Ibídem:* "Dicho año de 1754, a 1º de diciembre, hubo Auto de Inquisición en Santo Domingo, con doce reos: diez por el acostumbrado delito de bigamia:





Castro Santa-Anna, que es la fuente de Icazbalceta, si refiere el hecho, pero en ningún momento apunta que se trate de una india, lo que resulta plausible tratándose de un auto de fe inquisitorial.[74] Seguramente el gran bibliógrafo sufrió una confusión.

Jiménez Caro organizó otro gran auto de fe para indios en 1755, y por supuesto lo organizó con el mismo beato con que había promovido las anteriores.[75]

> Esta misma mañana [del 26 de octubre de 1755] el Dr. D. Francisco Jiménez Caro, canónigo penitenciario de la santa Iglesia, provisor y vicario general de los naturales y chinos de este Arzobispado, tuvo auto de fe en la principal iglesia de nuestro padre San Agustín, haciendo *pro tibunali* [*sic*] en su presbiterio con el promotor fiscal de esta curia eclesiástica, su alguacil mayor, notarios y ministros, curas, clérigos y religiosos de las parroquias de naturales de estos contornos, los gobernadores, alcaldes y demás oficiales de su república, salieron con carro-

---

uno por haber celebrado sin tener órdenes, y una india por hechicera. La pena fue de azotes".

74. *Diario de sucesos notables...*, t. V, p. 68: "La mañana del 1º de diciembre [de 1754] en la iglesia principal de nuestro padre Santo Domingo hubo auto de fe, que presidieron los señores inquisidores con su alguacil mayor, secretarios, alcaldes y demás ministros; hízose relación de doce causas, diez de casados dos veces, el once por haber celebrado sin tener órdenes, la duodécima por hechicera; halláronse presentes los reos con corozas, sogas y velas verdes en las manos, y a la mañana siguiente se pasearon por las calles públicas dándoles 200 azotes."

75. En la documentación se consigna un curioso caso de un auto de fe organizado por el provisor de indios en 1785. En él se penitenció a un personaje que al parecer llegó de Filipinas, todo parece indicar que no fue "natural" de la Nueva España. Hasta donde tengo noticia, esta fue la única ocasión en que el provisor general de indios y chinos ejerció su autoridad en un auto de fe para reconciliar a un filipino. Hay que notar, además, que la falta de este personaje fue apostasía, es decir una falta mayor, más grave que cualquiera cometida por los indios que tenemos registrados como reconciliados en autos de fe del siglo XVIII, no así del siglo XVI. *Gaceta de México*, 21 de junio de 1785: "El nueve de junio [de 1785] hubo Auto de Indios y Chinos. El provisor penitenció a un reo de Manila por hereje formal apóstata".



> cas [*sic* por corozas], sogas y velas verdes, seis naturales, los tres hombres y tres mujeres, cinco de éstos por casados dos veces, y otro por embustero, los que al siguiente día por la mañana se pasearon por las calles públicas de esta ciudad, dándoles cien azotes: el concurso de ambos días fue numeroso y crecido.[76]

En perspectiva, podemos decir que durante la primera mitad del siglo XVIII, los autos de fe para indios fueron un recurso que arzobispos y provisores de naturales explotaron ampliamente. La alta jerarquía del Arzobispado de México aprovechó de forma espléndida la espectacularidad teatral, tan cara a la mentalidad barroca de entonces, para ganar presencia entre la población indígena y no indígena, así como con funcionarios del gobierno real. A pesar de que la organización de estas ceremonias era costosa y engorrosa, el crecido número en que las tenemos registradas indica que los provisores generales de indios le consideraron una inversión redituable por lo menos en dos sentidos: primero como una forma de ganar presencia, política y litúrgica, ante la sociedad novohispana pues en los autos participaban las corporaciones y las autoridades civiles y eclesiásticas; y segundo como un eficiente mecanismo de propagación de su mensaje como baluarte de la ortodoxia y buenas costumbres entre la población indígena.

Es claro que el auto de fe para indios como recurso correctivo del Provisorato de indios del Arzobispado de México tuvo su período de auge durante las décadas de 1730 y 1750. Sin embargo, después de su etapa de apogeo la práctica de este ritual se abandonó prácticamente de facto. Es posible que esto obedezca a alguna disposición expresa del rey o de alguna otra autoridad, sin embargo, por desgracia, hasta el momento no conocemos ningún documento que pueda corroborar esta sospecha. No obstante, esto resulta plausible tomando en cuenta el espíritu reformador que arribó con gran ímpetu a Nueva España justo durante la década de 1760, no hay que olvidar que en 1766 el Arzobispado de México fue ocupado por

76. García Icazbalceta, *Obras*, v. 1, p. 309. Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables*, t. V, p. 176.



Francisco Antonio Lorenzana, el mayor de los arzobispos reformadores ilustrados y regalistas que ocupó la mitra de México.

LOS AUTOS DE FE PARA INDIOS DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII

Durante la primera mitad del siglo el incremento en la realización de los autos de fe para indios es clarísimo entre 1714 y 1737, no sólo se trata del periodo en que se realizó el mayor número de autos de fe para indios, sino también los más fastuosos, repartidos no sólo en la ciudad de México sino en los pueblos aledaños también. Tal vez el impacto que generaron las dos quemas de momias y esqueletos de los ídolos del Nayar alcanzó hasta el año de 1737, pues después de ese año inició un lapso de quince años en el que, al parecer, los autos de fe para indios dejaron de celebrarse, quizás porque al arzobispo Vizarrón ya no le pareció apropiado, o quizás porque no hubo un provisor de indios lo suficientemente diligente en esos años. Fue hasta el año de 1752, ya bajo la mitra de Manuel Rubio y Salinas, que el provisor general de indios, Jiménez Caro, decidió revivirlos con marcada intensidad, pues no necesitó de organizar ninguna quema de imágenes o de momias para que el número de eventos realizados en la década de 1750 igualara el tope que había alcanzado durante su primaveral etapa de la década de 1730. Sin embargo, después de este resurgimiento, y seguramente por influencia del racionalismo borbónico, los autos de fe para indios dejaron de celebrarse de manera abrupta.

Aunque es claro que Castorena y Ursúa fue el artífice original para la realización de estas ceremonias, también es cierto que sus sucesores, Miguel de Aldave Rojo de Vera y Pedro Ramírez del Castillo coincidieron claramente con él como impulsores de las impactantes funciones. También parece claro que Jiménez Caro decidió retomar el camino de sus predecesores luego de que por alguna causa que desconocemos hubo una ausencia de autos de fe para naturales durante quince años. Por último, resalta que desde el ceremonial que caracterizó a los autos de fe para indios en la primera mitad del siglo XVIII retomó muchas de las formas barrocas de los autos de fe inquisitoriales que le precedieron en el siglo XVII. Tal parece que los provisores de indios se percataron de los buenos dividendos que las



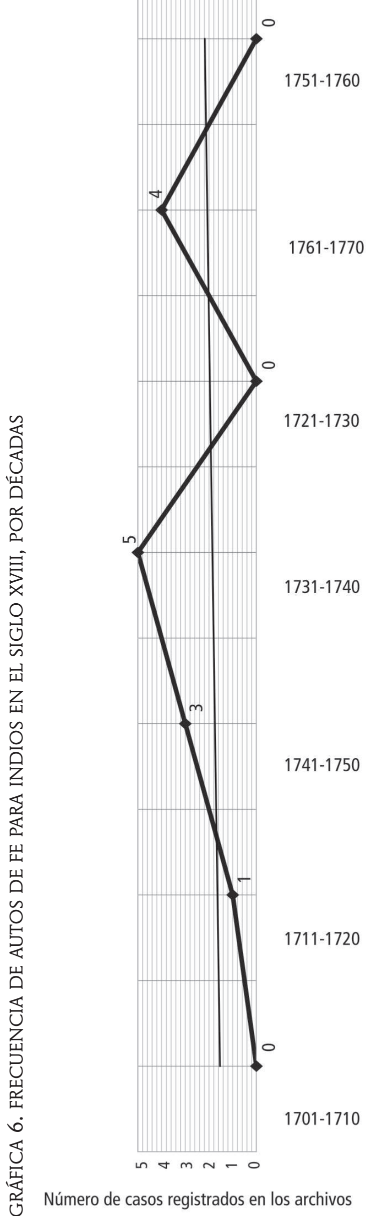
formas teatrales de los autos de fe barrocos habían rendido al Tribunal del Santo Oficio antes y quisieron asegurar el éxito publicitario de una fórmula impactante, eficaz y probada con la gran mayoría de la población. Las formas barrocas de los autos de fe para indios no necesariamente son sinónimo de la mentalidad barroca de sus promotores, aunque sí son muestra de la persistencia de ciertas estructuras culturales añejas y son signo de la época en transición de estructuras y moldes de pensamiento que se vivió durante la primera mitad del siglo XVIII.

En este sentido, el Provisorato de Naturales en cierta forma se benefició de la fama que la Inquisición se forjó durante décadas, ganando así una presencia innegable en la sociedad novohispana. Tal vez esta fue una de las razones por las que los inquisidores reclamaron tan airadamente a los provisores el usar fórmulas, ceremoniales y rituales prácticamente idénticos a los de ellos, no obstante haber otorgado su venia para hacerlo en 1714 y 1723. Por último, es justo señalar que fueron dos los principales arzobispos impulsores de los autos de fe para naturales y dos los provisores de indios: los arzobispos Lanciego y Rubio y Salinas, y sus respectivos provisores de indios, los doctores Castorena y Ursúa y Jiménez Caro, aunque otro provisor de indios que al parecer tuvo fuerte actividad fue Francisco Gómez Cervantes, quien sucedió a Jiménez Caro, sin embargo, la documentación sobre este personaje no es muy abundante, por lo que su gestión aún es tema de investigación (véase gráfica 6).

La década de 1760 a 1770 fue la primera de gran impacto de las reformas borbónicas en Nueva España. Fue un tiempo de intensos cambios en la política virreinal y la mayoría de ellos se realizó de forma abrupta, lo que generó no pocas inconformidades y manifestaciones de rechazo entre pobladores —de todas las condiciones étnicas y económicas—, corporaciones y autoridades de los gobiernos material y espiritual en Nueva España.[77]

77. Sobre el tema existe una nutrida bibliografía, aquí me limitaré a mencionar sólo una obra en la que se reúnen trabajos de diversos especialistas y que dan una visión de conjunto acerca de las consecuencias de las reformas borbónicas en Nueva España: Josefina Vázquez *et al.*, *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992.





GRÁFICA 6. FRECUENCIA DE AUTOS DE FE PARA INDIOS EN EL SIGLO XVIII, POR DÉCADAS



Esto estaba previsto por la Corona española que, para poder controlar los desencuentros que generaron sus disposiciones de gobierno, en 1765 mandó 5 000 soldados mercenarios de España para de esta forma crear el primer ejército permanente en Nueva España luego de casi 250 años de existencia del virreinato.[78]

A la cabeza de las reformas políticas, económicas, tributarias, militares y sociales estaba el visitador José de Gálvez. La Iglesia no escapó a este impulso[79] y prueba de ello fue la convulsa expulsión de los jesuitas en 1767 ordenada por el rey y orquestada en Nueva España por Gálvez.[80] La reforma de la Iglesia en Nueva España bajo la influencia del regalismo borbónico corrió a cargo principalmente de los propios arzobispos. Como hemos visto en el capítulo anterior de este trabajo, el Provisorato General de Indios y Chinos del Arzobispado de México incrementó notablemente su actividad persecutoria de idolatrías justo en las décadas de mediados del siglo XVIII, coincidiendo plenamente con el periodo de implantación de las reformas eclesiásticas impulsadas por la Corona borbónica, por ejemplo la etapa final de secularización de doctrinas de indios, la implantación de escuelas parroquiales para los indios o la imposición del idioma español como lengua en substitución de las lenguas vernáculas; en ese sentido los jueces eclesiásticos y el provisorato de indios se convirtieron en un importante instrumento en la consolidación definitiva de la plena autoridad episcopal, todo dentro del proceso de reforma ilustrada de la iglesia novohispana.

Al parecer, el arribo de las reformas borbónicas significó la muerte de los autos de fe para indios justo cuando estaban en su mayor auge. Esto no resulta extraño si consideramos la expresa voluntad del reformismo

78. Christon Irving Archer, *El ejército en el México borbónico 1760-1810*, México, FCE, 1983.
79. Nancy M. Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, trad. de Margarita Bojalil, México, FCE, 1995. (Sección de Obras de Historia); David Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Historia).
80. Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, UNAM, IIH/Colmich, 1996.





ilustrado de acabar con los gastos de fiestas y ceremonias fastuosas. Al parecer, los autos de fe para indios corrieron la misma suerte que el resto de las manifestaciones religiosas en las que se invertían grandes cantidades de dinero, trabajo y tiempo. Todo indica que a partir del arzobispo Lorenzana la realización de los fastuosos autos de fe al estilo barroco, tan caros para los provisores Castorena o Jiménez Caro, dejaron de ser el medio predilecto para erradicar los errores de las prácticas religiosas de los indios. A partir de entonces, la forma de disuadir a la población indígena de seguir con sus tradicionales "desviaciones" religiosas sería la educación. Sobre ello se discutirá en el epílogo de este trabajo.

Así como es notorio que los autos de fe para indios se interrumpieron con el arribo de las reformas borbónicas, también lo es que la ciudad de México fue el lugar privilegiado para la realización de este tipo de funciones. Más de la mitad de los autos de fe para indios registrados en el siglo XVIII en el Arzobispado de México se celebró en la ciudad capital, lo que de entrada nos indica que se trata de una ceremonia preferentemente urbana. ¿Por qué? Esto es interesante pues a pesar de que al parecer ninguno o casi ninguno de los reconciliados era vecino de la capital, las ceremonias se realizaron en templos y plazas de la ciudad de México, lo más seguro es que los provisores tuvieran en cuenta la gran cantidad de naturales que habitaban en la ciudad y que, por lo mismo, el impacto de la ceremonia reconciliadora sería mayor (véase gráfica 7).

Este fenómeno refuerza la idea del sentido didáctico que tenían los autos de fe para indios, y de que a los provisores les preocupaba el cuidado de las buenas costumbres y de la ortodoxia católica entre los indios en donde quiera que éstos estuvieran, así fuera en un pequeño pueblo de las montañas, no olvidemos que una de las principales tareas de la Corona y la Iglesia en sus dominios americanos es la salvaguarda de las almas de los indios. En otro sentido, el auto de fe para indios debió ser un instrumento útil para que los provisores de indios reforzaran su autoridad sobre el conjunto de jueces y doctrinas que lo conformaban, pero de seguro los provisores también se preocupaban por mantener el control de la numerosa masa indígena que habitaba la ciudad y que era especialmente afecta a las prácticas censuradas por la Iglesia, y que eran también ellos especialmente



GRÁFICA 7. FRECUENCIA DE AUTOS DE FE PARA INDIOS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO, SIGLO XVIII, POR QUINQUENIOS





afectos a creer y propagar ideas erróneas respecto de la liturgia y el culto católicos. Además, no olvidemos que la capital había vivido ya algunos motines populares en los que los indios jugaron un papel fundamental. Tal vez en la mente de los provisores de naturales, el auto de fe para indios se concibió como una estrategia más para controlar o apaciguar a esa gran masa de indígenas carentes de educación y cultivadores de supersticiones. En este sentido, podemos pensar en el auto de fe para indios como una de las tuercas que contribuyeron a mantener la famosa *pax hispánica* durante tantas décadas en la Nueva España.[81]

También llama la atención que el resto de los autos de fe que se realizaron en el siglo XVIII se registraron en poblaciones cercanas a grandes ciudades como México y Toluca, no hay un solo auto de fe para indios que se celebrara en algún poblado marginal o enclavado en alguna de las muchas serranías que componen el territorio del Arzobispado de México. ¿Por qué fue así si se supone que el auto de fe para indios tenía entre sus funciones la de servir de ejemplo a los indios que estuvieran en peligro de incurrir en la misma falta que se castigaba? Si esto era así, ¿no resultaría obligado hacer el auto de fe justo ahí donde el mal ejemplo había cundido y hecho mella en el bien común? Una primera respuesta podría ser que, como señalé en el párrafo precedente, los casos de indios idólatras de regiones marginales fueran llevados a la ciudad por considerar más útil su reconciliación o "relajación", como el caso de las momias del Nayar, en la ciudad. Pero también podría deberse a que ni Iglesia ni el gobierno contaban con los recursos suficientes para contener por la fuerza a una masa de indios que pudieran alebrestarse ante un acto de castigo corporal y simbólico tan intenso como un auto de fe. Máxime si éste era posible porque precisamente en ese lugar se habían presentado el pecado y el delito. Por otro lado, la realización de estas funciones era altamente costosa y elabo-

81. Felipe Castro, "El gobierno de Nueva España: un paternalismo autoritario", en Bernardo García Martínez [coord.], *Nueva España, de 1521 a 1750. De la Conquista a las Reformas Borbónicas*, en Josefina Vázquez [coord. gral.], *Gran Historia de México ilustrada*, México, Planeta/Conaculta/INAH, 2002, v. II, p. 361-380.



rada, y seguramente las doctrinas de indios de los pequeños poblados no contaban con recursos suficientes para financiar semejante espectáculo.

En suma, los autos de fe para indios fueron predominantemente urbanos porque los provisores de naturales estaban plenamente conscientes de la importancia y beneficios que hacer una demostración de fuerza tan magnificente como un fastuoso auto de fe ante la sociedad indígena y no indígena les reportaría como institución, pero también en lo personal a las carreras personales de los provisores generales de indios. Por ello, el lugar idóneo para semejante demostración de fuerza no eran los pueblos marginales y apartados donde la mayor parte de las desviaciones y heterodoxias nativas se presentaban, y donde el control que Iglesia y Estado mantenían sobre la población era en ocasiones bastante relativo, sino en la ciudad porque ésta era el centro de poder por excelencia. En la ciudad todos se enterarían de su destacado proceder y de ahí las noticias llegarían con facilidad a la corte en España e incluso hasta Roma.

No todas las conductas de los indios que la Iglesia sancionó fueron censuradas a través de un auto de fe, las más de las veces la reprimenda debió ser privada y a través de la penitencia asignada como resultado de la confesión. A los autos de fe se reservaba el castigo de las faltas que constituían un mal ejemplo así como de las que atentaban contra los principios fundamentales de la religión. En otras palabras, no todos los pecados y no todos los delitos se castigaban en un auto de fe. De ello deriva la validez, en primera instancia de la reconciliación pública (el auto de fe propiamente dicho), y en segundo momento de la participación del brazo secular como auxiliar para cumplir las sentencias. Todo esto cobra sentido cuando repasamos el tipo de faltas que los naturales cometían y que el provisor general de indios consideró necesario sancionar mediante un auto de fe (véase gráfica 8).

En primer lugar tenemos que la salvaguarda de los sacramentos, base de la convivencia social y de la Iglesia, es prioridad. Por ello, en la mayor parte de los autos de fe para indios encontramos que se castiga a indígenas que se han casado dos veces (se señala específicamente varios bígamos ilícitos) o han cometido adulterio, faltas graves pues atentan contra el sacramento del matrimonio. En la misma proporción podemos señalar el

GRÁFICA 8, LUGARES EN QUE SE REALIZARON AUTOS DE FE PARA INDIOS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO, 1714-*c.* 1760

Lugares	Zinacantepec	Temamatla	San Bartolomé Otzolotepec	Ixtacalco	Churubusco	Metepec	Ciudad de México
Número de casos	1	1	1	1	1	2	8



castigo de la superstición, que por entonces no era una creencia errónea solamente sino un "culto que se da a quien no se debe con modo indebido".[82] Importantísima también era la persecución de la idolatría, entendida ésta como: "La adoración o culto que los gentiles dan a las criaturas y a las estatuas de sus falsos Dioses".[83] La idolatría era muy grave pues se consideraba una aberración, una caricatura del culto al Dios verdadero, una ofensa mayor. El embuste era otro delito serio pues se pensaba como una "mentira disfrazada con artificio para engañar y enredar"[84] y debía ser castigado pues los embusteros podían propalar ideas falsas entre la población, de ahí que fuera preciso detenerlos.

Estos cuatro delitos: adulterio (y sus variantes), superstición, embuste e idolatría fueron los delitos más sancionados por los autos de fe para indios del siglo XVIII en el Arzobispado de México. Todos ellos resultaban ser no sólo comunes entre los indios sino que también eran prácticas desviadas de gran calibre pues atentaban contra Dios, contra la Iglesia y contra los sacramentos, en síntesis contra el bien común. Reprimirlos y reincorporar a los descarriados para la Iglesia era de vital importancia, por ello se requería de una ceremonia de capital importancia para su "reconciliación".

Las otras faltas que se sancionaron en los autos de fe para indios también eran graves, aunque al parecer fueron menos comunes o quizás menos difíciles de demostrar por los fiscales del Provisorato: curanderas, hechiceros, ilusos, graniceros y maleficiadores se encontraban en la mira de los provisores. La curandería era una falta equiparable al embuste, pues era una forma de engaño ya que los curanderos no eran médicos verdaderos. La hechicería es grave en tanto que es una inspiración demoniaca para

82. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua....* Imprenta de la Real Academia por los herederos de Francisco del Hierro, 1739. http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Diccionario&sec=1.1.0.0.0.
83. *Ibidem*, 1734.
84. *Ibidem*, 1737.



hacer mal a alguna persona, por ello debe ser erradicada y a menudo va aparejada con la curandería. Los ilusos son castigados porque aunque fueron engañados en materia de fe o de aparente virtud ese engaño venía del Demonio, asunto serio pues era altamente dañino al bienestar común. Los conjuradores de granizo son considerados una especie de hechiceros.[85] El maleficio fue castigado porque era un daño intencional que se hacía a otra persona por medio de artes mágicas, es decir, demoniacas; es tan grave como la hechicería.

Por último, los autos de fe para indios con frecuencia incluyeron a reos cuyas penas se habían agravado por ser reincidentes, de esta forma caían en relapsia. El auto de fe era pues una ceremonia destinada a reos de faltas mayores, como la idolatría, hechicería o bigamia, pero además de aquellos que demostraban ser testarudos o rebeldes al negarse a abandonar sus conductas pecaminosas y delincuenciales, cualquiera que esta fuera, a pesar de los castigos previos. A los reos que caían en relapsia generalmente se les aplicaba la pena capital, cosa que no se aplicaba en el caso particular de los indios (véase gráfica 9).

Un pecado capital en el que algunos indios cayeron fue el ateísmo, quienes eran una seria amenaza pues negaban la existencia de Dios, atentado mayor contra los fundamentos de la sociedad; normalmente el ateísmo se castigaba con la pena de muerte, pero con los indios tampoco sucedió así, aunque si se les sometió al auto de fe. En situación semejante se hallaban los sediciosos, de quienes por desgracia no tenemos más información, pero es posible que fueran reconciliados en auto de fe porque sus faltas eran también un atentado contra el bien común. Como vemos, la lógica del auto de fe para indios no era demasiado diferente de la de los autos de fe inquisitoriales contemporáneos, aunque la gran diferencia entre ambos fue que a los indios vivos no se les condenaba a pena capital.

85. Incluso el IV Concilio Provincial Mexicano destinará una mención específica a este tipo de conjuradores: *IV Concilio*…, México, 1771, Libro V, título VI, “De los sortilegios”, párrafo 1.

GRÁFICA 9. CONDUCTAS SANCIONADAS EN AUTOS DE FE PARA INDIOS POR EL PROVISORATO DE INDIOS Y CHINOS, 1714-c. 1760

Delito	Número de casos
Sedición	1
Maleficio	1
Ateísmo	1
Relapsia	2
Granicero	2
Ilusa/Iluso	3
Hechicería	3
Curandería	3
Idolatría	5
Embuste	5
Superstición	6
Adulterio y bigamia	6



HACIA UNA ETNOGRAFÍA DEL AUTO DE FE

Muchos factores intervinieron en la ingeniería ritual del auto de fe. En primer lugar, la doble naturaleza de su jurisdicción *mixtifori*, en la que el rey español era garante legal y el papa garante de ortodoxia religiosa y moral propició multitud de roces entre autoridades religiosas y civiles que terminaron por situar a la Inquisición en un nicho particular en el que gozaba de autonomía sólo sometida al papa y al rey. Por lo mismo, autoridades de segundo rango en el contexto imperial como obispos, virreyes o cabildos locales se veían disminuidos en tanto que no gozaban de fuero alguno frente al tribunal inquisitorial; en este sentido, su participación dentro del ceremonial inquisitorial, especialmente dentro del auto de fe, tenía dos alternativas: mantenerse en franca discreción ocupando roles secundarios o como protagonista de incómodos roces de etiqueta en los que casi siempre salieron perdiendo.

La fecha y el lugar para la realización del auto de fe resultaron elementos de suma importancia y significación para todos los participantes del ritual-espectáculo,[86] en particular para la población indígena. La fecha fijada, de hecho, puede tener una fuerte carga simbólica que refuerza el significado del auto de fe y, de igual manera, el lugar seleccionado puede constituir, por sí mismo, un decorado capaz de expresar la posición institucional de la Inquisición. El uso del tiempo ritual es de gran importancia, pues la tendencia fue realizar anualmente la ceremonia, pero siempre procurando elegir fechas propicias al significado de la fiesta-sacrificio. En el caso de la Inquisición novohispana el auto de fe también adquiere el carácter de un rito fundacional, pues no es extraño que buena parte de estas ceremonias se hagan coincidir con el mes de instauración del Tribunal del Santo Oficio en estas tierras, es decir, en noviembre. Curiosamente el Provisorato de Indios y Chinos realizó, durante el siglo XVIII, más de un auto alrededor de dichas fechas.

86. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. de Luis Gil, Barcelona, Labor, 1992.



La posición del auto de fe en el marco de la liturgia católica es otro elemento destacado en el ceremonial, aunque no siempre resulte determinante. En el calendario litúrgico católico las fechas de mayor relevancia se concentran en el ciclo de nacimiento y ascensión de Cristo, es decir, Natividad (que arranca con el Adviento y culmina con Epifanía), y Pascua (de Cuaresma a Pentecostés). Fuera de estos ciclos, hay otros menores y fiestas que corresponden a la hagiografía católica. Quizás por la naturaleza misma del auto de fe (triunfo de la fe sobre los infieles) un alto porcentaje de autos de fe se llevaron a cabo alrededor del ciclo Pascual, fenómeno significativo, pues es el periodo de la celebración del misterio de Cristo, la fiesta de Resurrección, que inicia con un tiempo prolongado de preparación (Cuaresma), y acaba con los episodios la Ascensión de Cristo (consagración de la fe cristiana) y de Pentecostés (consagración de la idea de conversión y transformación de la pequeña comunidad de discípulos en una iglesia militante y triunfante). Dentro de este marco, el quinto domingo de Pascua es especialmente solemne, pues dicho día, en ciertas regiones, se velaban las cruces y las estatuas de las iglesias. Esto se asocia con las primeras estrofas del Salmo 43 de la Biblia que hacen alusión al triunfo de la fe sobre los paganos:

> ¡Oh Dios, hazme justicia!
> ¡Defiéndeme contra esta gente pagana!
> Líbrame del mentiroso y del perverso.
> ¡Tú eres Dios, mi protector! ¿Por qué me rechazas?
> ¿Por qué he de andar triste y oprimido por el enemigo?[87]

Es evidente la intención de inquisidores y provisores de indios y chinos por hacer coincidir el día de la ceremonia con un domingo, cuyo carácter excepcional se crea a través de toda una serie de entredichos: "realizarlo en la misma forma que ese santo tribunal acostumbra hacer los suyos: en cuan-

87. En esta parte he seguido a Francisco Bethencourt, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, trad. del portugués de Federico Palomo, Madrid, España, Akal, 1997 (Akal Universitaria: Serie Historia Moderna: 195), p. 292.

to pude con sus prudentísimas direcciones las puse en práctica el domingo”,[88] o “y se ejecutó en auto de fe que se hizo en la iglesia del convento grande de Nuestro Padre San Francisco el domingo de la sexagésima 31 de enero de 1723”.[89] La misma intencionalidad fue expresada por el cura de Churubusco que arrancó de las manos de sus feligreses los ídolos que habían escondido durante doscientos años:

> cité a los indios como se acostumbre en misa mayor, avisándoles después del evangelio concurriesen todos el domingo siguiente [...] Y llegando el domingo aplazado, se cantó la misa al santísimo sacramento, y después del evangelio plática sobre el aprecio, y veneración, culto y honra que se le debe a él nuestro verdadero Dios y señor [...] Acabada la misa mandé en la plaza poner una hoguera, y en ella se quemaron la culebra e ídolos...[90]

En la economía ritual del auto de fe para los indios no hay desperdicio, trascendiendo los conflictos políticos entre los funcionarios de ambos tribunales es posible que este ritual no se celebrara con la frecuencia que quizás hubiesen deseado sus promotores simplemente por sus elevados costos pecuniarios, como bien ha señalado Solange Alberro en referencia al

88. AGN, *Inquisición*, v. 1305, exp. 13, año de 1714: “Auto de fe de indios. Consulta que hizo a este tribunal el canónigo Castorena como provisor de indios y chinos dando cuenta de haber celebrado auto de fe en la iglesia de la parroquia de San José de los Naturales de esta ciudad”.
89. AGN, *Inquisición*, v. 1037, exp. 6: “Testimonio de los autos que se siguieron en este juzgado de indios del Arzobispado de México contra el ídolo indio cadáver del Gran Nayarit, que adoraban los nayaritas, que remitió el excelentísimo señor virrey marqués de Valero por despacho de ruego y encargo al doctor don Juan Ignacio Castorena y Ursúa, tesorero dignidad de esta metrópoli, como provisor y vicario general de los indios de la Nueva España, para que se diese su sentencia, que dio, y a otros siete reos, y se ejecuto en auto de fe que se hizo en la iglesia del convento Grande de Nuestro Padre San Francisco el domingo de la sexagésima 31 de enero de 1723”.
90. AHAM, Sección: *Secretaría Arzobispal*, serie: Padrones, caja 40, exp. 54, 19 f., disco 11, rollo 12, año de 1727: “Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista Huitzilopochco, Churubusco”.



auto de fe inquisitorial. Por lo mismo, señala la investigadora, el auto de fe fue "la ceremonia más preñada de sentido, la que mejor expresa el poder inquisitorial".[91]

Más allá de la copia al ceremonial inquisitorial me interesa señalar la trascendente significación del ritual en sí mismo, de la disposición de los espacios y de la distribución espacial, y de lo que esto pudo decir a quienes participaban en él como actores principales (acusados o jueces), secundarios (invitados) y en especial el significado que estos rituales podrían tener para el mayor contingente de actores semi-pasivos de esta teatralización, es decir, la gran masa de asistentes indígenas, a quienes iba dirigido el mensaje principal. Llama la atención que en reiteradas ocasiones los autos de fe, y en especial la quema de las momias, se realizara en los atrios de templos franciscanos: en San Francisco de México, en San Diego de México, en Santiago Tlatelolco, en San Mateo de Churubusco, la doctrina franciscana de naturales del pueblo de Ixtacalco... ¿Eligieron estos templos porque eran los que tradicionalmente estaban ligados a la masa más numerosa de población indígena?, ¿acaso los provisores de indios del siglo XVIII querían evocar y reivindicar la imagen de Zumárraga y la quema del indio principal de Texcoco en el siglo XVI?, ¿por qué no eligieron la Plaza Mayor para realizar estos autos? El provisor Jiménez Caro eligió la iglesia de San Agustín para realizar el auto de fe, pero, hasta donde se sabe, fue el único caso de un auto de fe para indios del siglo XVIII que no involucró a un templo franciscano ¿acaso era una forma de poner a los provisores de indios en liga con franciscanos o agustinos para así equilibrar la añeja liga entre inquisidores y dominicos? O ¿acaso los provisores de indios no se atrevieron a invadir los terrenos de influencia del Santo Oficio y por eso se excluyó a los templos dominicos de estas ceremonias? Éstas son sólo algunas posibles respuestas que exploraré en el futuro.

En primer lugar es importante recalcar la relevancia del sitio en el que se emplaza la ceremonia del auto de fe para indios. Éste debe ser un

91. Alberro, *op. cit.*, p. 77.





espacio público: abierto, por ejemplo una plaza pública —generalmente la plaza mayor, lo que le daba mayor realce al ritual—; o cerrado, como un templo —bien puede ser la iglesia mayor o alguna bajo la tutela del clero mendicante, significativo porque ellos fueron los primeros evangelizadores, e incluso la parroquia del pueblo al que pertenecen los penitenciados. La idea es que el espacio de que se trate sea de acceso libre a la población indígena, no obstante, es importante resaltar que llevar a cabo la ceremonia en una plaza no sólo permitía la participación de un mayor número de asistentes sino que el acto cobraba significación al estar enmarcado por los edificios de gobierno, el templo y las casas principales. En este caso era como una forma de hacer presente, y partícipe, a la sociedad entera. Por otro lado, llevarlo a cabo dentro de un templo equivalía a darle una mayor solemnidad al ritual y enfatizar su carácter religioso, además de dejarlo al alcance directo de menos personas. No obstante, en ambos casos la escenificación del espectáculo se trasladaba a buena parte de las ciudades, en especial a los mercados y lugares concurridos, pues las sentencias, que frecuentemente eran de azotes y escarnio público transitaban como procesiones públicas cubriendo recorridos simbólicos por las partes más representativas del ámbito urbano. El impacto teatral de estas procesiones era mayúsculo pues iban acompañadas de trompeteros que anunciaban la llegada del cortejo así como de cánticos e inciensos. Por otro lado, los penitenciados por el Provisorato de Naturales sólo se diferenciaban de los inquisitoriales en la medida que no usaban sambenito, aunque sí usaban coroza, cuerda atada al cuello y vela verde, el color de la esperanza en su reconciliación y reintegración a la *ecumene* cristiana.

El auto de fe en sí mismo era la ceremonia en la que se leía la sentencia a los condenados. Una de las múltiples funciones de este ceremonial era hacer evidente no sólo la culpabilidad de los acusados, sino patentizar la alta dignidad de los jueces en oposición a los pecadores. Por ello la distribución de la escenografía ritual, como hemos visto en la breve descripción del auto de fe de 1753 que se cita líneas arriba, seguía disposiciones precisas. Pero ¿cómo leer esta distribución espacial y cómo interpretar el emplazamiento de los personajes? Pues exactamente igual




que como se podía interpretar esta exacta distribución espacial en los autos de fe inquisitoriales:

> En este modelo de tablado, perfeccionado a lo largo del siglo XVI, podemos distinguir tres partes funcionales en su composición: la zona de los inquisidores, la zona opuesta, destinada a los condenados y una zona central en la que se instalaba el altar de abjuración. La zona de los inquisidores era la zona noble del tablado, aspecto que se ponía de relieve por medio de la decoración (el dosel por encima de las sillas de los jueces, las alfombras, los tejidos, generalmente satenes, damascos, terciopelos, etc.), por los colores (con un predominio del rojo y del oro) y por los símbolos (la cruz; las imágenes, como, en ocasiones, la del Espíritu Santo en el dosel con el objeto de representar la inspiración divina del tribunal; así como las armas del "Santo Oficio", las del rey y en ocasiones, las del papa). Todo esto contrastaba con la zona infamante de los condenados, decorada en negro con tejidos pobres, en oposición directa con la zona de los inquisidores. Esta organización del tablado a modo de doble anfiteatro lateral, que situaba frente a frente a condenados e inquisidores, tenía como objetivo subrayar el carácter judicial de la ceremonia y el papel de jueces desempeñado por los inquisidores. La distribución de lugares en estas dos estructuras es asimismo representativa del simbolismo que se atribuye a la ceremonia. Así, en el lado noble, los inquisidores se sentaban en la fila más alta, mientras que en lado infamante, los condenados se sentaban de acuerdo con la jerarquía de sus delitos, de los menos graves, en la zona baja, a los más graves, situados encima. Para un observador exterior, el simbolismo de esta disposición debía resultar evidente: de un lado la justicia, la pureza y la inspiración divina; del otro, la herejía, la impureza y la inspiración diabólica, todo ello, concentrado en los lugares más elevados, donde se establece la oposición entre los inquisidores y los heresiarcas condenados.[92]

92. Bethencourt, *op. cit.,* p. 295-296.





Claro que las únicas diferencias notables entre los autos de fe inquisitoriales españoles y los de indios novohispanos radican en el nivel de lujo y boato, así como en la presencia de altas dignidades del gobierno, pues ciertos autos de fe en España contaron con la presencia del rey y su familia, en tanto que los del Provisorato de Naturales, hasta donde sabemos, no contaron ni siquiera con la presencia del virrey o el cabildo local. Otra diferencia importante es que en los autos de fe inquisitoriales la presencia del ordinario estaba prohibida, en tanto que en los autos de fe para indios era todo lo contrario, pues éste era su espacio propio en el cual los arzobispos mostraban a plenitud su autoridad y jerarquía sin verse opacados por los inquisidores. Por lo demás, el sentido de ambos rituales es el mismo y el papel que juegan los inculpados, los jueces y el público es del todo equivalente.

Una importante diferencia entre ambos espectáculos teatrales es que el auto de fe general de la Inquisición culminaba con la entrega de los relajados al brazo secular para su ejecución, en tanto que las penas establecidas por la justicia ordinaria no rebasaba el castigo corporal, eso incluía la tortura como método válido para lograr la confesión de los acusados, para lo cual los provisores de indios y chinos se valían, al igual que los inquisidores, del brazo secular.

Aunque la justicia ordinaria no quemó ningún cuerpo humano, después de don Carlos principal de Texcoco en el siglo XVI y antes de las momias del Nayar en el siglo XVIII, para la mentalidad indígena esto no era así. En muchos autos de fe entre estos dos extremos se quemaron ídolos y efigies lo mismo que documentos y diversos objetos rituales, lo cual no dejó de generar un alto impacto entre la población que presenció semejante espectáculo. Así, para los naturales, y en cierto sentido también para los españoles, las efigies y los ídolos eran receptáculos de lo sobrenatural, es decir que contenían parte de esa substancia vital divina o demoníaca, según se vea, que los equiparaba a un ser vivo, sin duda en esto se basó buena parte del éxito e impacto que las quemas en autos de fe alcanzaron tanto en el público indígena como en el no indio.




¿QUÉ SIGNIFICABA EL CUERPO PARA LA RITUALIDAD DEL AUTO DE FE?

El comportamiento del que sufría por sus faltas era parte importante del espectáculo, pues era objeto de observación. Era un dramático teatro de la ejecución, en el que el actor principal es el condenado "y cuyos gestos, muecas, gritos de dolor, exasperación o, por el contrario, la dignidad de su postura, la impasibilidad de su rostro y su capacidad de sufrimiento impresionan a la multitud y dan lugar a los comentarios más vivos".[93] Las actitudes de las autoridades y la población frente al cuerpo del condenado son la clave para adentrarse en la importancia de la recepción del mensaje del auto de fe. Los jueces, en este caso los provisores de indios y chinos, "consideran el cuerpo del acusado como la baja naturaleza material del Hombre, el recipiente productor de sus flaquezas, cuyo papel es ambiguo, pues, por un lado, es el instrumento del Demonio para desviar el alma de la vía justa y, por otro, debido a esa misma debilidad, es el medio ideal de investigación y de producción de la prueba (de ahí el uso de la tortura en los casos más difíciles)".[94] Para los que fungen como verdugos de la justicia civil, el cuerpo del penitenciado es parte de una misión que cumplir, materia de un trabajo que hay que cumplir y que puede ser manipulado de diversas formas, y en ciertos casos puede ser una fascinación por el dolor y la sangre. La posibilidad de poner en práctica una sádica creatividad ante un cuerpo atado e inerme tiene su costo: el desprecio social por realizar una actividad sucia, impura. Para la población indígena que presencia los macabros espectáculos no sólo identifica el temor por la posibilidad de caer en situación semejante, sino que el cuerpo del penitenciado es una superficie en la que se debate la disyuntiva de mantener el arraigo a sus antiguas tradiciones e identidad (que ya para el siglo XVIII era completamente híbrida), que constantemente eran calificadas como demoníacas y malignas por los curas; y por otro lado la "incomoda" obediencia al Dios del que los sacerdotes hablaban, pero al que no siempre seguían. El cuerpo del peni-

93. *Ibidem*, p. 327.
94. *Ibidem*.



tenciado, y más aún el del relajado, aunque se tratase de una momia o de un ídolo de piedra, eran una especie de tablero, representación de:

> un microcosmos que refleja el universo efervescente de la vida en que se mezclan espíritu y materia. La circunstancia excepcional de la muerte de los condenados los expone todavía más a las intersecciones entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, suponiéndose que su alma perturbada puede regresar para buscar su cuerpo castigado y despreciado. De ahí las prácticas de hechicería con restos mortales de los condenados o con la cuerda de la horca, de ahí la práctica de quemar el cuerpo de los herejes, no sólo por homología entre las llamas terrestres y las llamas del Infierno, sino también para borrar su presencia de la memoria de las gentes y para anular todos los puntos de referencia, dificultando el regreso de su alma (lo que explica el que las cenizas se dispersasen en el viento o en el agua).[95]

La justicia "retributiva" y "privativa" predominante en el siglo XVIII partía del principio de que el "cuerpo" era el precio que el condenado pagaba por cometer una falta grave. En un sentido simbólico el cuerpo del condenado adquiere un valor comerciable con el que salda su deuda con la sociedad, de esta forma el cuerpo del condenado adquiere un valor social y, por ende, el castigo que la justicia (civil o eclesial) infringe al infractor también adquiere un valor social, en cierta forma el castigo corporal es el "precio del rescate" de la sociedad ofendida o lacerada por el comportamiento desviado.[96] Es importante señalar que la "tortura" es un acto privado que no se practica como "corrección" del pecado, a diferencia de la penitencia que sí tiene esa función. Por eso, el castigo o suplicio público

95. *Ibidem*, p. 237-238.
96. Sobre el significado del cuerpo de los condenados puede consultarse: Carlos Alberto Garcés, *El cuerpo como texto. La problemática del castigo corporal en el siglo XVIII*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina, 1999, p. 203.



como "precio del rescate social" entre más espectacular y complejo sea más cerca de cumplir su misión justiciera estará.[97]

Por otro lado, la destrucción, la quema del cadáver del ídolo del gran Nayar, es un acto simbólico en el que se pretende dejar establecido un castigo en el que el cuerpo del pecador no merece cristiana sepultura, ni siquiera merece permanecer de ninguna manera pues debe ser pulverizado y exterminado de la faz de la tierra, lo que equivale a la condenación eterna. Este mensaje debió ser muy impactante para el imaginario colectivo de la población indígena que le presenció. En cierto sentido, el ajusticiamiento del pecador, en este caso de su cadáver o su momia, era una manera de restablecer el equilibrio original o ideal que la infracción, el pecado, había roto.

El bien derrotando al mal, tal era el mensaje que los provisores enviaban a la población —india y no india— cuando realizaban un auto de fe. El fuego quemaría el mal sobre la tierra y purificaría el mundo para engrandecimiento de la Iglesia que de esta forma honraba a Dios y al rey. La iglesia, el provisor de indios y el arzobispo se enaltecían como justicieros y garantes de la ley de Dios y del rey, servían a ambas majestades y al mismo tiempo ganaban notoriedad personal en un mundo que se cimentaba y que cifraba su permanencia en ese tipo de valores. El acto de fe en el que la momia del ídolo del gran Nayar fue quemado fue una ceremonia teatral-real; un espectáculo para una población indígena, en su gran mayoría analfabeta, para la que la momia ajusticiada jugó el papel central de una representación, pero también para el resto de la población que no era ajena a los intereses y alcances de la retórica de la fe que los provisores de indios promovían. En este caso el cuerpo de los condenados, no sólo el de la momia, se convirtieron en textos legibles a la manera barroca para la población indígena y no indígena: el suplicio, el dolor, el escarnio, la estigmatización corporal, fueron oraciones dirigidas a los indígenas que presenciaron la ceremonia y los cuerpos de los penitenciados fueron el vehículo, el libro que contenía historias ejemplares. Un teatro barroco para la población urbana y para todos los demás en la medida de lo posible.

97. *Ibidem*, p. 204; Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza Universidad, Madrid, 1991, p. 284-291.



El cuerpo exhibido y castigado fue el puente que vinculó el pecado y la penitencia. Las procesiones con los penitenciados por los lugares más públicos de la ciudad, acompañados de música, pregoneros y clérigos, fue parte de esa representación teatral que convirtió a la ciudad en escenario y a sus habitantes en actores. La realización del auto de fe en la ciudad transmitía un mensaje paralelo en el que la ciudad era el centro de poder, de justicia, de autoridad. Las plazas y las iglesias en las que los autos de fe para indios se celebraron marcaron una delimitación de los espacios sagrados y profanos. La solemnidad misma del auto de fe se apoyaba en el lenguaje espacial que los edificios, las plazas y las calles mostraban. El auto de fe para indios, al igual que el inquisitorial, emitía señales en múltiples niveles y para diferentes sectores de la población. La ciudad era, al igual que los individuos, un actor más de una ceremonia en la que los cuerpos de los penitenciados eran los actores principales.

En suma, la quema del ídolo del gran Nayar, al igual que la de los ídolos e incluso las de las efigies en yeso, fueron ante los ojos indígenas que los presenciaron un mensaje simbólico, alegorías barrocas; mensaje muy claro para la mentalidad de sus promotores, que sin embargo, al llegar a su clímax lo hacía también a su fin, pues las ideas ilustradas sobre la superstición y la idolatría que el benedictino Benito Jerónimo Feijoo había sembrado entre los teólogos españoles desde la tercera y cuarta décadas del siglo XVIII con su *Teatro Crítico Universal*,[98] habían llegado a Nueva España. Éste será el último asunto que abordaré en este trabajo.

98. Feijoo, *Teatro crítico universal*...


REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



EDICTOS CONTRA LA IDOLATRÍA

Los edictos contra idolatrías fueron uno de los principales instrumentos que tuvieron los provisores de indios para atacar las que ellos consideraban conductas supersticiosas entre los indios. En ellos se concentra el pensamiento que arzobispos y provisores de naturales guardaron sobre las supersticiones y las idolatrías de los indios; también en ellos dan las pautas para que los jueces eclesiásticos supieran cómo enfrentar las costumbres supersticiosas e idolátricas de los indios. En estos documentos se vierten las políticas a seguir para lograr acabar con esas costumbres y creencias. Quizás lo más importante de estos documentos es que en ellos, aunque se reconoce la existencia del Demonio y su poder para engañar a los indios, también se plantea que sus supersticiones han sido, en buena medida, resultado de la falta de atención y cuidado de los párrocos y doctrineros sobre sus feligreses en ciertas regiones del Arzobispado. También se critica la ignorancia, la mala preparación e irresponsabilidad de algunos curas párrocos y doctrineros a lo que se atribuye parte de la responsabilidad en la supervivencia de muchas supersticiones e idolatrías luego de dos siglos y medio de evangelización inconclusa e imperfecta. A este tipo de curas y doctrineros se achacan comportamientos impropios que en nada contribuían a alcanzar la tan anhelada ortodoxia religiosa de los indios, por ejemplo sus constantes abusos al infringir a sus feligreses indios maltratos físicos y cobros o confiscaciones de bienes, o sus erróneos conceptos sobre el castigo de la idolatría y las supersticiones, entre otras acusaciones como la de no cumplir con su obligación de celebrar misas o de impartir la doctrina a los indios de forma cotidiana, cuando no de situaciones más graves como solicitación o amancebamientos. En suma, para estos documentos la propia Iglesia era responsable de obra u omisión de permitir, tolerar y aun alentar algunos comportamientos desviados en la religión de los indios.



Hasta la fecha he localizado un grupo de cuatro documentos que fueron publicados bajo la forma de edictos contra idolatrías[1] expedidos por autoridades eclesiásticas, ya sea por un arzobispo, un provisor de indios o por el IV Concilio Provincial Mexicano. No todos estos documentos son propiamente edictos pues el del IV Concilio es formalmente una lista de abusos cometidos, por los indios. El primero es un edicto contra maleficios expedido por el arzobispo Manuel José Rubio y Salinas en 1754 y fue expedido luego de su visita episcopal a la zona matlaltzinca cercana a la ciudad de Toluca, misma en la que se había registrado en los años anteriores un gran número de denuncias y procesos por superstición e idolatría entre los indios otomíes, mataltzincas y nahuas de aquella región.[2] El segundo texto es un edicto expedido en 1757 por el doctor Jiménez Caro, provisor de indios, para decomisar y someter a revisión los *nescuitiles*, o sea los guiones en lenguas indígenas de las representaciones teatrales de la pasión de Cristo, que los naturales usaban durante la cuaresma y las fiestas de las danzas de santiaguitos.[3] El tercero es el famoso edicto para desterrar las idolatrías de los indios expedido por el doctor don Manuel Joaquín Barrientos, provisor de indios en 1769, este documento constituye un verdadero catálogo de los que los provisores de aquel momento consideraban conductas y prácticas supersticiosas de los indios, es quizá el edicto más elaborado de su tipo.[4] Por último, el cuarto documento es una lista elabo-

1. Hasta ahora no se conoce ningún documento equivalente a los edictos contra idolatrías que date de la primera mitad del siglo XVIII; sin embargo, habrá que hacer una búsqueda específica para identificar documentos semejantes de siglos anteriores.
2. AHAM: Fondo: Juzgado eclesiástico de Toluca, Sección: Licenciado Juan del Villar, Serie: Edictos episcopal, caja: 73, exp: 30, f. 5, Año: 1754: “Edicto contra idolatrías expedido por el arzobispo Manuel Rubio y Salinas”.
3. Hipólito Fortino Vera, *Colección de documentos eclesiásticos de México o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, Amecameca, 1887: t. II , p. 150 y ss: “Edicto que expide el Provisor de Naturales del Arzobispado de México, Dr. D. Francisco Jiménez Caro contra bailes que los indios hacen en Cuaresma y a los que comúnmente se les llama *Nescuitiles*, 13 de enero de 1757”.
4. Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, *Cartas pastorales y edictos del Illmo. Señor D. Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, Arzobispo de México*, México, en la



rada por Rivadeneyra en 1771 para el IV Concilio Provincial Mexicano sobre los abusos cometidos comúnmente por los indios y sobre los que se recomendaba a los jueces eclesiásticos y curas párrocos de indios mantener atención. La lista retomaba muchos de los elementos indicados por el edicto de Barrientos.[5]

Estos cuatro documentos fueron elaborados entre 1754 y 1771, es decir, en un espacio de diecisiete años, años que según mi apreciación serán cruciales en la transición de los modelos de superstición e idolatría que la Iglesia persiguió durante el siglo XVIII. Conviene hacer notar que el último auto de fe para indios del que tenemos noticia se realizó en 1760; por otro lado, fue la década de 1771-1780 la que marcó el quiebre en el descenso definitivo en la frecuencia de denuncias y casos de castigo por superstición e idolatría entre los indios del Arzobispado de México. En otras palabras, estos edictos contra idolatrías corresponden al último periodo de persecución de supersticiones guiado por la mentalidad barroca y al inicio evidente de las nuevas formas de pensar y enfrentar las supersticiones e idolatrías de los indios del Arzobispado de México a instancias de la influencia racionalista ilustrada derivada de los planteamientos de teólogos modernos como Feijoo. Estos edictos son importantes porque a través de ellos se puede dilucidar la forma en que la transición de enfoques sobre la persecución y castigo de supersticiones e idolatrías se fue gestando entre los prelados y provisores del Arzobispado de México en la segunda mitad del siglo XVIII.

Algunos ejemplos del contenido de estos edictos contra idolatrías ayudarán a entender mejor lo que he señalado en las páginas anteriores. En 1754 el arzobispo Rubio y Salinas explicaba las razones por las que emite

---

imprenta del Sup. Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770: "Edicto expedido en nombre del provisor de Indios, el Doctor Don Manuel Joaquín Barrientos para desterrar Idolatrías, Supersticiones y otros Abusos de los indios".

5. "Lista de abusos que frecuentemente cometen los indios presentada por el IV Concilio Provincial Mexicano", en Zahíno Peñafort (recopiladora), *El Cardenal…*, p. 862.



un decreto en contra de las supersticiones de maleficio entre los indios en el primer párrafo del mismo:

> A nuestros curas seculares, jueces eclesiásticos y ministros de doctrina de este nuestro Arzobispado, Salud y Gracia. Hacemos saber que el copioso número de causas seguidas contra los indios en nuestros tribunales por el delito de maleficio en que les ha erogado muchas veces graves perjuicios, llama nuestra consideración para evitarlos facilitando a todos los juzgados foráneos suficiente instrucción que sirva para su gobierno en semejantes casos sin que la incuria de unos o el indiscreto celo de otros llegue en lo sucesivo a molestar los naturales con justas presiones, y procesos mal dirigidos ya por el defecto del orden judicial o porque no conste el cuerpo del delito fundándose las acusaciones sobre amenazas y rumor público en que suele operar la malicia sus efectos por lo que los miserables indios llegan a sufrir notables vejaciones por el delito de hechicería que la vulgar despreciable opinión les atribuye.[6]

El fragmento es muy claro y sintetiza el pensamiento de Rubio y Salinas sobre el tema de las supersticiones. La perspectiva del prelado era que el tribunal del provisorato de indios se habían llenado de denuncias y acusaciones contra indios a quienes se les señalaba como maléficos.[7] Muchos de esos casos se basaron en la mera presunción del acusador o de un grupo de acusadores, lo que dio pie a que se abriera un expediente en el Provisorato de Naturales, esto propició que se destinara mucha atención, tiempo y recursos en desahogar todos los procesos, distrayendo a los jueces eclesiásticos de otras funciones. El tema es que de esas acusaciones sólo

6. AHAM, Fondo: Juzgado eclesiástico de Toluca, Sección: Licenciado Juan del Villar, Serie: Edictos episcopal, caja: 73, exp: 30, f. 5, Año: 1754: “Edicto contra idolatrías expedido por el arzobispo Manuel Rubio y Salinas”. Ver documento completo en anexos.
7. Esto coincide con lo que he señalado en el capítulo anterior y con la gráfica correspondiente.



una resultó comprobable o efectiva. En contraste, la mayor parte de los indios acusados fueron exonerados de la acusación de maleficio, aunque se detectó que muchos de ellos desconocían la doctrina o eran personas muy faltas de educación. A algunos de los acusados, pero también de los acusadores, se les obligó a recibir instrucción religiosa durante cierto tiempo para evitar cometer faltas menores que dieron pie al rumor público sobre su papel como hechiceros.[8] Así, los provisores de indios determinan que la simple fama o mala fama es insuficiente para procesar a nadie, y aún habiendo un daño físico, en apariencia inexplicable, se debe dudar y poner el caso en manos de los médicos para que determinen el origen y remedio del mal. Para los jueces de la segunda mitad del siglo XVIII cada vez era más difícil probar el maleficio, así lo expresaba Jiménez Caro en 1753 con relación a la india Cecilia María quien había sido acusada de maléfica en la doctrina de Zinacantepec:

> se advierte que los méritos que apoyan la denuncia se reducen a la difamación de la rea, amenazas de ésta, y enfermedades de los amenazados. Y que por lo tocante a lo primero es indicio insuficiente en la materia, pues aquella voz común esparcida por el pueblo no puede llamarse fama, porque aunque quiera decirse no haber necesidad de probar el origen, o autores de ella cuando se declaran los principios de que nace, pero como quiera que éstos sean las enfermedades de algunos indios que no hay mérito sólido para estimarlas por maleficio, sino por muy naturales,

8. En realidad son varios los casos de archivo que tienen una evolución semejante, a manera de muestra ver por ejemplo: AHAM, Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por hechicería, caja 63, exp. 34, 2 f., disco 23, rollo 19, "Caso en contra de María Magdalena por hechicería", Tenango del Valle, año de 1747; AHAM, Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por maleficio, caja 72, exp. 41, 4 f., disco 26, rollo 21, "Autos seguidos contra Cecilia María a pedimento de Santiago Nicolás, por haberse querellado de que la referida tenía maleficiada a Juana María, su legítima mujer", año de 1753, San Cristóbal de la doctrina de Zinacantepec; o AHAM, Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por idolatría, caja 73, exp. 20, 6 f. disco 27, rollo 21, "Causa seguida contra indios e indias de la Hacienda Buenavista, por idolatría", año de 1754, Hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe Tlachaloya y Hacienda de Buenavista. Ciudad de Toluca.



> resulta no ser otra cosa que un rumor popular temerario. Y más si se atiende que la información se abulta con declaraciones de aquellos, que en éstas se califican nada propicios, ni afectos a la referida Cecilia por deponer de daños a ellos propios causados. Y aunque así no fuera, la sagrada congregación de Inquisición, y clásicos doctores previenen y advierten a los jueces de fe no hagan la mayor fuerza, ni estriben es este género de indicio, así porque en causas criminales deben ser las pruebas claras, cual no es la fama, como porque el mismo horror de los delitos opuestos a la religión hace crecer sin medida la difamación, cuyo principio suele por lo regular ser la voz de un sujeto adverso, y aún declarado enemigo del difamado. Lo que en indios es más de considerar por ser sujetos en igual grado ignorantes, y tímidos, lo que junto con no apreciar la honra, y buen nombre en sí, ni en otros no se detienen en calificar por maleficio la enfermedad, a que su corta capacidad no sabe atribuir cosa natural, y así la juzgan provenida de sus contrarios, estimándolos según su temor, no menos, que por absolutos arbitrios de la vida, y de la muerte...[9]

El provisor de indios daba la pauta para que los jueces eclesiásticos procedieran de manera cuidadosa frente a las denuncias de maleficio, y en el mismo sentido señalaba que se cuidara la honra y bienes de los calumniados en este tipo de procesos:

> Y por último aunque el rumor del pueblo según derecho sea bastante para proceder a inquirir, ya esto se ha evacuado, sin que de la información resulte más que el mismo rumor: en estos términos, y a ser conforme a justicia ordenamos, y mandamos, que la citada Cecilia María sea puesta en su libertad con toda prontitud, entregándosele

9. AHAM, Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por maleficio, caja 72, exp. 41, 4 f., disco 26, rollo 21, "Autos seguidos contra Cecilia María a pedimento de Santiago Nicolás, por haberse querellado de que la referida tenía maleficiada a Juana María, su legítima mujer", año de 1753, San Cristóbal de la doctrina de Zinacantepec. Los subrayados son míos.



> con toda cuenta y razón los bienes todos, que se le embargaron por el depositario...[10]

Situaciones como las referidas se repitieron muchas veces en los tribunales eclesiásticos de indios, por ello, en su decreto, el arzobispo argumentó su decisión de advertir a los jueces eclesiásticos y de publicar el decreto correspondiente pues:

> Y porque en consecuencia de lo referido, habiendo averiguado que en los procesos de esta clase reconocidos en nuestro provisorato de naturales a excepción de uno, se ha visto precisado el promotor fiscal a pedir la virtud de los reos a quienes con la captura y embargo de bienes se condujo a la mayor inopia sin que pudiesen resarcírseles los daños por la de los denunciantes quedando estos en no pequeñas ocasiones insatisfechos de sus venganzas deseando ocurrir con el remedio conveniente; mandamos librar despachos de cordillera a todos los curas y jueces eclesiásticos para que dejando testimonio de ellos en el archivo de cada curato tengan instrucción competente para formar las causas sobre el referido delito de maleficio, en cuya conformidad por el presente ordenamos que por ningún caso se proceda a captura por sola queja del que se dijese maleficiado, que luego que presente la denuncia y ocurran verbalmente a quejarse de algún indio o india sea la primera diligencia proveer auto para que reconozcan a el doliente los médicos (si hubiere en el lugar) cirujanos o barberos cuyas declaraciones se asienten por extenso preguntándoles con individualidad no solo el juicio que formaren del accidente sino también sus indicantes. Y si hubiere antes asistido al enfermo diga lo que en él ha observado y las medicinas que le aplicaron.[11]

10. *Ibidem*. El subrayado es mío.
11. AHAM: Fondo: Juzgado eclesiástico de Toluca, Sección: Licenciado Juan del Villar, Serie: Edictos episcopal, caja: 73, exp: 30, f. 5, Año: 1754: “Edicto contra idolatrías expedido por el arzobispo Manuel Rubio y Salinas”. El subrayado es mío.



La actitud ilustrada del prelado es evidente: para él era muy claro que la mayor parte de las denuncias por maleficio eran producto de la mala voluntad producto de rencillas diversas entre los implicados. Aunque no descartaba la presencia del mal y la autenticidad del maleficio pues señalaba que había casos reales de tal, en realidad eran los menos. Al despuntar la segunda mitad del siglo XVIII la posición de los provisores de indios frente a las supersticiones era clara: los jueces eclesiásticos debían proceder con especial cuidado para no dañar el buen nombre y patrimonio de los falsamente acusados. De esta forma "el Demonio comenzaba a perder terreno" en la etiología de las supersticiones. Ese era el sentido del decreto de Rubio y Salinas contra el maleficio, pues el mitrado claramente indicaba cuál debía ser la forma de proceder de los jueces eclesiásticos frente a las acusaciones de maleficio: antes que dar paso franco al proceso, debía indagarse, inquirir con los médicos si el daño a la persona señalada era de origen natural o no, y en la mayor parte de los casos se demostraba que la enfermedad tenía explicación natural.[12] Ese pensamiento ya estaba impregnado con claridad de las ideas racionalistas e ilustradas, no obstante, los autos de fe para indios que habían demostrado su eficacia antes, aún eran un recurso que podía brindar buenos dividendos a sus promotores, tanto así que durante esta misma década aún se realizaron algunos.

Otro asunto notable es que los indios frecuentemente utilizaron el argumento de la honra de su nombre para contrademandar a sus calumniadores. En el archivo del Provisorato se registraron varios casos en los que los indios reclamaban una excusa pública o satisfacción pública de aquellos que les habían acusado injustamente. Como se ve, los argumentos de Rubio y Salinas pronto fueron usados por los indios para su beneficio, haciendo con ello válida su tradición de "grandes pleitistas". Lo interesante es que los tribunales del Provisorato de Naturales sirvieron como vehículo para dar satisfacción a la mancillada honra de estos indios, pues el provisor dio cauce a sus demandas logrando que los calumniadores se

12. Tavárez también discute este mismo punto en el capítulo 8 de *The Invisible War*...



desdijeran de las acusaciones lanzadas en contra de los antes reos y ahora demandantes.[13]

Llama la atención que en los juicios del Provisorato se hacían averiguaciones secretas, como se acostumbraba en el proceso inquisitorial. Así, por ejemplo, se manda que si en las averiguaciones hay indicios reales de maleficio:

> Que resultando por una u otra vía indicios de maleficio, procedan a recibir sumaria con los testigos que se les presentaren examinándolo con la prolijidad y circunspección que pide la materia haciéndoles dar razón de sus dichos y deponiendo de fama, averigüen de ellos los autores o sujetos a quienes lo oyeron o vieron o si es la voz general de todo el pueblo o vecindario... Que de ninguna manera se descubra el proceso persona alguna sea la que fuere si no que procedan con el mayor secreto encargándolo también a los testigos y demás personas que intervinieren y con apercibimiento si lo juzgaren necesario...[14]

Al proceder de esta forma, el arzobispo reconoce que el provisor y sus jueces eclesiásticos desarrollan labores inquisitoriales, semejantes a las que circunscribían el desarrollo de los procesos en el Tribunal de Santo Oficio.

13. Hay varios casos de estos en el AHAM, algunos ejemplos son: AHAM, Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por maleficio, caja 75, exp. 9, 8 f. disco 28, rollo 22 "Jacinto Nicolás, marido legítimo de Marcela María, indios del pueblo de San Lorenzo, sobre la enfermedad de su mujer que no es maleficio" año de 1756, San Lorenzo, doctrina de Toluca. Cárcel de Toluca; AHAM, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por hechicería, caja 80, exp. 26, 3 fojas, disco 30, rollo 23 "Diego de la Cruz, marido legítimo de Lorenza María, indios del pueblo de San Pedro, expone cómo fue acusada de hechicera y maléfica", año de 1758 , Pueblo de San Pedro Totoltepec, doctrina de Toluca; AHAM, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por hechicería, caja 79, exp. 16, 4 fojas, disco 30, rollo 23, "Don Julián de la Cruz, Bareliano José y Nicolás de Santiago, todos indios del pueblo de San Pedro, sobre que Nicolás Santiago les imputa que le dijeron a su mujer hechicera", año de 1758, Pueblo de San Pedro Totoltepec, doctrina de Toluca.
14. *Ibidem.* El subrayado es mío.



En esa dirección los provisores se acercan mucho a la expresión que en más de una ocasión encontramos usada por los propios provisores de naturales: "inquisidores de indios". Bajo ésta lógica, tal como venía sucediendo por lo menos desde la primera mitad del siglo XVIII,[15] el proceso a los indios maléficos o hechiceros dejaba de estar bajo el control del juez eclesiástico foráneo para pasar a manos del provisor:

> Que practicado todo lo referido aunque estuviere probado el delito no procedan a captura sino que en la brevedad posible den cuenta a nuestro provisor de naturales para que por él se libren precisamente los mandamientos de prisión en caso que deban despacharse, ocurriendo de este modo a los perjuicios precitados y a el abuso de manifestar los procesos de fe a las justicias reales para el auxilio contra todo derecho que no puedan persevirse derechos algunos por estas causas diligencias, examen de testigos y demás por deberse estimar de oficio así por los jueces eclesiásticos como por sus notarios. Y finalmente que procuren por los medios posibles no remitir a dicho tribunal proceso alguno mal instruido y sin su informe con que pueda afianzar nuestro provisor sus determinaciones, atendiendo en razón del delito de maleficio la común nota que padecen los naturales y con pocas veces se han verificado ciertas las hechicerías y cuanto se contienen en las denuncias.[16]

Las instrucciones del arzobispo eran precisas y no daban píe a confusiones, el papel de los jueces eclesiásticos en este tipo de procesos estaba bien definido y acotado. Igual sucedía con las acciones de provisores y su vínculo con las autoridades reales. En suma, se perfilaba un pecado, un

15. Ver Rodolfo Aguirre"El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 22, México, UNAM, IIH, 2000, p. 77-110; "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII", *Historia Crítica*, n. 36, Bogotá, julio-diciembre, 2008, p. 14-35.
16. *Ibidem*. El subrayado es mío.



delito y la forma en que se debían procesar ante el juez correspondiente. Lo cierto es que cada vez eran menos los delitos que tenían al Demonio como inspirador.

La vigilia de la ortodoxia en tiempos ilustrados implicaba un ataque a las costumbres festivas, pero laxas, que había fomentado la religiosidad barroca cuando se mandaba recoger todos los escritos en lenguas indígenas que se empleaban tradicionalmente en las representaciones vivas de la pasión de Cristo, porque se consideraba propiciaban errores entre los indios. Lo mismo sucedía con ciertas fiestas, bailes y procesiones. Así lo expresa el decreto contra *nescuitiles* que emitió Jiménez Caro en 1757:

> Por el tenor del presente mandamos, que los jueces eclesiásticos, curas beneficiados, sus vicarios, RR. PP. curas ministros y coadjutores de este dicho Arzobispado, que al margen se individúan, notifiquen respectivamente a los gobernadores, alcaldes, regidores, merinos, topiles, sacristanes, cantores ú otras personas a cuyo cargo es en las cuaresmas la representación de la Pasión de Cristo Señor Nuestro. Que comúnmente llaman Nescuitiles; y en las fiestas las danzas de los santiaguitos, bien se ejecuten en las iglesias capillas de los pueblos, o en otra parte de su jurisdicción, les exhiban *in continenti* todos los papeles con que se ensayan en el idioma y forma que estuviesen; y hecho se remitirán a este tribunal con toda seguridad y secreto, dándose razón individual, de que en los pueblos o barrios se practican semejantes actos, y en cuales se omite, ó informando lo que hallaren conveniente en servicio de Dios y exaltación de nuestra santa fe sin permitir en el ínterin se hagan, ni ensayen en manera alguna los referidos Nescuitiles y danzas, hasta que por Nos, en vista y a consecuencia de lo anteriormente determinado en otros partidos, se proceda a lo que sea de justicia.[17]

17. Edicto que expide el Provisor de Naturales del Arzobispado de México, doctor D. Francisco Jiménez Caro el 13 de enero de 1757, contra bailes que los indios hacen en Cuaresma y a los que comúnmente se les llama *Nescuitiles*. Hipólito Fortino Vera, *Colección de documentos eclesiásticos de México o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, Amecameca, 1887, t. II, p. 150 y ss. Ver documento completo en anexos.



Desde el siglo XVI los propios sacerdotes habían alentado, o por lo menos tolerado, creencias y formas convergentes, por ejemplo las danzas y la música indígenas en las fiestas católicas, el abultado surgimiento de hermandades y cofradías indígenas, la construcción de iglesias y santuarios sobre antiguos centros ceremoniales, o la construcción de capillas privadas. La Iglesia y la Corona del siglo XVII, si las comunidades indígenas cumplían con su deber cristiano de aceptar y respetar los sacramentos, asistir a la catequesis y conocer la doctrina, contribuir con sus obvenciones parroquiales y mantenían una convivencia pacífica, podían tolerar cierto grado de libertad en la expresión del culto, como las danzas y la música profanas durante las celebraciones religiosas. En cierta manera, los curas aceptaron la existencia de algunas desviaciones menores mientras los dogmas básicos fueran respetados. Jiménez Caro cuida que las formas no perviertan el fondo, es decir que las muestras de devoción podían ser peligrosas pues encerraban errores que a la postre resultarían muy perjudiciales al buen desarrollo de la fe entre los indios. Por otro lado, llama la atención la reiteración en el proceso secreto de la averiguación. Una vez más, el procedimiento se acerca al proceso según las costumbres del Santo Oficio.

Para 1769 aparece el decreto contra idolatrías más elaborado de todos, me refiero al que elaboró el provisor de indios doctor don Manuel Joaquín Barrientos, bajo las instrucciones del arzobispo Lorenzana. En este interesante documento, escrito apenas doce años después del que prohibía los *nescuitiles*, se señala como finalidad:

> Hacemos saber cómo teniendo presente que con los pecados contra nuestra santa fe católica se ofende gravemente a Dios Nuestro Señor y que su Divina Majestad mandó que la idolatría se consumiese a sangre y fuego, diciendo a los fieles de su pueblo: destruid los ídolos, echadlos por tierra, quemad, consumid y acabad todos los lugares donde estuvieren; aniquilad los sitios, montes y peñascos en los que pusieron; cubrid y cerrad a piedra y lodo las cuevas en las que se ocultaron, para que no os ocurra al pensamiento su memoria; no hagáis sacrificios al demonio ni pidáis consejo a los magos, encantadores, hechiceros, brujos, maléficos, ni adivinos; no tendrías trato ni amistad



> con ellos, no los ocultéis, sino descubridlos y acusadlos aunque sean nuestros padres, madres, hijos, hermanos, maridos o mujeres propias; no hagáis, ni creáis a los que os quieren engañar, aunque los veáis hacer cosas que os parezcan milagros, por que verdaderamente no lo son, sino embustes del demonio para apartarlos de la fe.[18]

El asunto de la prohibición de los *nescuitiles*, así como de varios bailes y otras costumbres consideradas perniciosas para la fe de los indios, es parte de todo el giro que en materia de costumbres y ortodoxia dio la Iglesia ilustrada en Nueva España y que está vinculado con la política de castellanización, de fundación de escuelas, de secularización de doctrinas de indios, y de control sobre las cofradías, mayordomías y hermandades.[19] La prohibición de estos bailes y representaciones es pues parte de una política que se fue imponiendo en el Arzobispado de México hasta llegar a su punto culminante en el IV Concilio Provincial Mexicano. En aquella época todas las manifestaciones de fiestas y tradiciones populares fueron vistas con desprecio por las autoridades coloniales quienes no dudaron en identificarlas como signos de atraso, irracionalidad o inferioridad.[20] El primer paso que da Barrientos es el reconocimiento expreso de la existencia y maldad del Demonio, y luego reconoce que la Corona y la Iglesia han sostenido una lucha constante para desterrarlo pues cita los dos decretos de los que he hablado inmediata-

18. Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, "Edicto expedido en nombre del provisor de Indios, el doctor Don Manuel Joaquín Barrientos para desterrar Idolatrías, Supersticiones y otros Abusos de los indios, 1769", en Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, *Cartas pastorales y edictos del Illmo. Señor D. Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, Arzobispo de México*, México, en la imprenta del Sup. Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770. Ver documento completo en anexos.
19. Sobre el tema un buen referente es Serge Gruzinski, "La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana*, v. VIII, México, UNAM, IIH, 1985, p. 175-201.
20. Ver Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, 1a. reimp., México, FCE, 1995 (Sección de Obras de Historia).



mente antes, así como de varias disposiciones del rey para el combate contra estas idolatrías.[21] A continuación expresa la finalidad del decreto:

> por los ilustrísimos señores arzobispos de esta diócesis y por este Tribunal, hemos prohibido diligentemente los bailes, danzas y otras especies de juegos y representaciones, que a uso de los gentiles acostumbraban y querían continuar en algunos lugares fuera de esta ciudad, dando cuantas providencias nos han parecido conducentes para desarraigar los abusos, vanas observaciones, sortilegios, que el demonio, padre de la mentira, la alucina; y habiendo conseguido laudablemente en muchas partes su exterminio, porque los párrocos celosos han coadyuvado a las prácticas de determinaciones tan santas y recomendables; lo que nos ha sido de grande consuelo para conocer en esto exonerada nuestra conciencia, que de lo contrario resultaría gravada. Pero experimentando en el despacho diario de este Tribunal Metropolitano de Fe, que en algunos lugares de este Arzobispado, por no haber acaso llegado a saberse nuestras providencias pretenden ejecutar lo que tenemos prohibido y que muchas personas se hallan en el error de no estar en obligación de denunciar los delitos de los indios, por calificar de propia autoridad, ser unos ignorantes o por temor de que serán descubiertos con los reos, y que éstos les perjudicarán en el futuro; o por ignorar las censuras fulminadas a los que a sabiendas callan delitos contra nuestra santa fe, como evidentemente se ha manifestado a nuestro actual ilustrísimo prelado en su santa pastoral visita, en que con grave dolor de su celoso corazón ha notado diversos errores en los naturales, a quienes con el espíritu que Dios nuestro señor se ha servido comunicarle, ha exhortado para que los detesten; y deseando prevenir con oportuno remedio el daño que se puede originar a los fieles, y a nuestra religión Católica, hemos resuelto hacer a todos presentes las generales prohibiciones de este Tribunal de Indios y Chinos y los delitos cuya punición toca a él privativamente y en su conformidad expedir este edicto por el que nuevamente

21. Mismas a las que me referí en un capítulo previo.



> ordenamos que en lo de adelante no se hagan, ni permitan los *nescuitiles*, representaciones al vivo de la pasión de Cristo Nuestro redentor, palo del volador, danza de Santiaguito, ni otros bailes supersticiosos en idioma alguno, aunque sea en nuestro vulgar castellano.[22]

El provisor Barrientos reconoce que en algunas partes del Arzobispado se practican por parte de los indios actos contrarios a la fe, situación que fue detectada por el arzobispo Lorenzana en su visita pastoral a la arquidiócesis y por lo mismo se expide el decreto que recuerde a todos las prohibiciones que sobre materia de desviaciones religiosas de los indios se deben observar, pero hay un punto que me parece clave en su justificación para ratificar la vigencia en la persecución de idolatrías, pues en él sintetiza los argumentos centrales que privarán en este tema durante la segunda mitad del siglo XVIII:

> respecto a que si en los principios de promulgada la ley evangélica en estos reinos se juzgó medio oportuno, por la incapacidad de los naturales sus habitadores y para su cristiana instrucción el permiso de semejantes representaciones, ya en estos tiempos en los que han corrido dos siglos y medio, es disonante y obsta la mencionada general repetida prohibición, por los gravísimos pecados, imponderables inconsecuencias, irrisiones, vanas observancias, irreverencias, supersticiones y demás justas causas que lo motivaron. Asimismo mandamos en virtud de santa obediencia, y so pena de excomunión mayor *latae sententiae trina canonica monitione preamisa,* a todos los que no fueron indios, y a éstos bajo de la de veinte y cinco azotes, a usanza de doctrina, en un mes de cárcel y otras a nuestro arbitrio, que sabiendo que algún indio de este Arzobispado o de las Islas Filipinas, que residen en su distrito y vulgarmente llaman chinos, han cometido algún delito contra nuestra santa fé, lo denuncien ante nos o ante su párroco o juez eclesiástico donde se hallaren dentro de seis días primeros siguientes

22. Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, "Edicto expedido...". Lo subrayado es mío.



> después de haberse leído y publicado este edicto, o como de él tuvieron noticia en cualquier manera.[23]

El argumento es que si al principio de la evangelización los indios eran considerados rudos y miserables, después de 250 años ese no era un argumento válido pues lo único que generaba era comportamientos erróneos y vanos que ofendían a la Corona, a la Iglesia y a Dios. Por ello, cualquiera que estuviera en conocimiento de que los indios realizaran alguna de las prácticas descritas en el edicto tenía la obligación de informar a las autoridades episcopales pues de otra forma incurría en grave falta. Es interesante ver cómo a partir de este punto la crítica a la religiosidad que promovió la Iglesia en los siglos anteriores se va haciendo reiterativa y en el IV Concilio ya es abierta y directa. Las razones que los clérigos ilustrados tienen para hacer esta denuncia son varias, pero en este caso particular es porque consideran que si hay idolatrías y supersticiones de forma tan arraigada en la población indígena del Arzobispado es porque la Iglesia lo ha permitido y solapado bajo los argumentos de los indios miserables, rudos y neófitos. Esta posición había sido externada apenas un año antes por el arzobispo Lorenzana en sus "Reglas, para que los naturales de estos reinos sean felices en lo espiritual y temporal".[24] En ese documento, Lorenzana expresa claramente cómo los indios, siguiendo las

23. *Ibidem.* El subrayado es mío.
24. Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón ,"Reglas, para que los naturales de estos reinos sean felices en lo espiritual y temporal", *Cartas pastorales y edictos del Illmo. Señor D. Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, Arzobispo de México*, México, en la imprenta del Sup. Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770. Ver documento completo en anexos. Es interesante notar como unos años después, cuando Lorenzana ya es cardenal en Toledo, se le hace una consulta sobre la pertinencia de que los indios de Nueva España pasen a la jurisdicción inquisitorial, y él niega que eso sea posible dada su condición rústica y miserable. En mi opinión la respuesta de Lorenzana iba más en el sentido de no permitir que la dignidad episcopal perdiera un importante espacio de influencia en beneficio del Santo Oficio que en que pensara realmente que los indios eran incapaces de ser responsables de sus acciones religiosas. Ver Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, "Dictamen sobre si la Inquisición debe entender en causas de indios", Madrid y



reglas indicadas, no tendrán problema alguno en convertirse en leales vasallos del rey, útiles a la Corona.

> Últimamente: Tengad entendido que los sumos pontífices les han honrado con muchos privilegios, y que nuestros reyes les aman tiernamente, y en sus leyes han mirado y miran siempre por su píe y particularmente nuestro reinante soberano el señor Carlos III les favorece con una expresiones muy especiales de modo que le deben estar muy obligados y esforzarse a servirle como los más leales vasallos.[25]

Lorenzana, con esto no hacía otra cosa que responder a los postulados que sobre la utilidad de los indios a la Corona había expresado José María del Campillo y Cosío en su influyente obra: *Nuevo sistema económico para América*.[26] La idea que prevalecía en Campillo y que penetró fuertemente en los asesores del rey Carlos III, fue que para que España saliera de la crisis y decadencia en la que se encontraba debía emprender una serie de reformas inspiradas en los que por entonces recibió el nombre de "Economía Política".[27] La idea de Campillo era que si España quería competir exitosamente contra Inglaterra y Francia debería imitar algunas de las formas que éstos tenían de gobernar en sus colonias. Una de ellas era lograr que los indios, que hasta entonces habían sido considerados vasallos de segundo rango por su condición de miserables y rudos, debían dejar de ser vistos de esa forma. Se podía lograr que los indios fueran considerados vasallos plenos si éstos recibían un trato de vasallos y educación completa. En pocas palabras, proponía disminuir sus privilegios y dotarles de los

---

enero de 27 de 1773, en Moreno de los Arcos, "Dos documentos sobre el arzobispo Lorenzana y los indios..."

25. *Idem.*
26. José del Campillo y Cosío, *Nuevo sistema de gobierno económico para América*, edición, introd. y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Oviedo, Asturias, Grupo Editorial Asturiano, 1993 (Anaquel Cultural Asturiano: 25)
27. Sobre el tema ver José María Portillo Valdés, "Constitucionalismo antes de la Constitución. La Economía Política y los orígenes del constitucionalismo en España", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2007, [En línea], Puesto en línea el 28 enero 2007. URL: http://nuevomundo.revues.org/4160.



medios para alcanzar la "mayoría de edad" que sería la única manera de que resultaran productivos en la industria y la economía de la colonia, y de esta forma lograrían que la Corona en lugar de seguir dotándoles empezara a recibir de ellos. En mi opinión Lorenzana sigue esta idea con sus "Reglas", y su provisor de indios las adapta en su edicto contra idolatrías, quien expresaba en estos términos la solución más inmediata y definitiva contra las prácticas y costumbres idolátricas:

> Por lo que considerando que el medio eficaz para desarraigar éstos y semejantes delitos es la explicación de la doctrina cristiana, encargamos encarecidamente a todos los párrocos continúen en ella, advirtiéndoles a sus feligreses con la prudencia que el asunto y la capacidad de éstos demanda, los vicios de que deben apartarse, según la necesidad que de igual expresión notaren en su partido, especialmente los que son contra nuestra santa Fe y el de la embriaguez, que tanto daños les ocasiona y que con que de ordinario pretende disculparse.[28]

La influencia de la "economía política" en el pensamiento cristiano y concretamente en el devenir de las ideas dentro de la jerarquía eclesiástica del Arzobispado de México ha sido estudiada por Brian Connaughton.[29] Este autor plantea que la economía política influyó en la manera en que muchos curas de la tardía Nueva España afrontaron su ministerio y cómo estas ideas fueron cruciales para que muchos de ellos se enrolaran en el movimiento independentista. Lo más interesante para este trabajo es que Connaughton apunta la presencia de estas ideas ilustradas entre la clerecía

28. Lorenzana y Buitrón, *Cartas pastorales…*, El subrayado es mío.
29. Brian F. Connaughton, "Mudanzas en los umbrales éticos y político-sociales de la práctica religiosa", en Alicia Mayer (coordinadora), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, 2 v., pról. de Juan Ramón de la Fuente, México, UNAM, IIH, 2007: v. II, p. 241-268.



mexicana de la segunda mitad del siglo XVIII, mismas que identifico en el proceder del arzobispo Lorenzana frente a los indios.

En 1769 la solución a las idolatrías de los indios ya no era la realización de autos de fe espectaculares y teatrales, la respuesta se halla en que los párrocos se empeñaran en adoctrinar de manera correcta a los indios, pues las desviaciones que éstos practicaban eran resultado de su ignorancia y mala preparación. Lograr que los indios alcanzaran una buena formación cristiana los alejaría de los errores idolátricos y los acercaría a ser buenos vasallos, o vasallos completos, como proponía Campillo. Barrientos sella su consigna recordando a los curas párrocos de indios su responsabilidad en el buen orden del Arzobispado al cuidar que sus instrucciones y las de su prelado se sigan correctamente:

> Y porque esperamos del celo de los párrocos y jueces eclesiásticos de este Arzobispado, que atendiendo como primario objeto a Dios nuestro señor procurarán el que en lo de adelante se eviten las ofensas que contra la divina la majestad resultan en caso de continuarse los mencionados abusos, no les imponemos pena, ni apercibimiento alguno, sino que solo le recordamos su obligación y las censuras establecidas, encargándoles en el asunto gravemente *in diem Domini* la conciencia; y les prevenimos que para que llegue a la noticia de todos y ninguno pueda pretextar ignorancia, se lea un día festivo *inter Missarum sollemnia* en las parroquias de este Arzobispado este nuestro edicto, cuyo tenor se explique en las de fuera en el idioma propio del territorio, y se fije en parte pública para que cómodamente puedan cerciorarse de sus providencias los que quisieren: y a efecto de que se observen inviolablemente las determinaciones de este Tribunal de Fe.[30]

Según el edicto contra idolatrías de Barrientos, la solución a los problemas de idolatrías y desviaciones religiosas de los indios radicaba en que

30. *Ibidem.* El subrayado es mío.



los párrocos y jueces eclesiásticos pusieran empeño en cumplir sus obligaciones sin dilación alguna. Ahí estaba la importancia del papel de los jueces eclesiásticos y esa era la principal tarea del Provisorato de Indios, la prevención a través de la educación cristiana.

Estas disposiciones fueron recogidas poco tiempo después por el IV Concilio Provincial Mexicano, que en varias de sus disposiciones planteaba lo mismo que ya habían expresado Lorenzana y Barrientos en 1768 y 1769, a sólo una década de los grandes autos de fe realizados por Jiménez Caro y Francisco Cervantes. El conjunto de documentos que he agrupado bajo el común denominador de edictos contra las idolatrías se cierra con la "Lista de abusos que frecuentemente cometen los indios presentada por el IV Concilio Provincial Mexicano".[31] Éste es un curioso documento en el que se detallan una serie de prácticas comunes en los indios que eran consideradas por la Iglesia como comportamientos abusivos o supersticiosos. Es un interesante muestrario de cómo muchas prácticas que bajo los ojos del estudioso de hoy en día son llamados tradiciones culturales —y que dicho sea de paso, muchas sobreviven hoy en día a pesar de los esfuerzos de los provisores de indios por erradicarlas—, pero para los ojos del eclesiástico ilustrado del siglo XVIII son supersticiones. Este punto es de relevancia pues en él se manifiesta la influencia del pensamiento de Benito Feijoo sobre la superstición.

Entre 1730 y 1760 el benedictino Benito Jerónimo Feijoo publicó una serie de importantes discursos en los que criticaba el concepto cristiano de superstición construido hasta entonces por San Agustín y Santo Tomás, así como por otros teólogos como Suárez. La de Feijoo fue la última gran modificación del discurso cristiano de superstición. En otras palabras, Feijoo construyó la adaptación ilustrada del concepto cristiano de superstición, y sus ideas poco a poco permearon el pensamiento eclesiástico español hasta llegar a la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII. Los planteamientos de Feijoo partían de la consideración de lo posible y lo

31. Luisa Zahíno Peñafort (recopiladora), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, UNAM, IIJ/Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, ver documento completo en anexos.



imposible. Para Feijoo, el hecho de que el Demonio tuviera potencia natural para intervenir en la naturaleza y producir determinados efectos a los "naturales" no significaba que éstos se produjeran realmente en el mundo material. Así, posibilidad y realidad eran dos planos diferenciados que no debían confundirse. Este planteamiento resultó fundamental para el modelo cristiano de superstición, pues desde San Agustín se aceptaba que la única manera de que una práctica vana, carente de virtudes naturales o sobrenaturales, podía producir efectos reales gracias a la intervención del Demonio, pero Feijoo limitó la participación y capacidad del Diablo y sus compinches, los malos espíritus, propiciando que el moderno sentido cristiano de lo imposible se transformara y como consecuencia de ello también se modificó el concepto sobre las prácticas supersticiosas y la capacidad de éstas para producir efectos reales o que afectaran la realidad de manera efectiva. En otras palabras, enfatizó el carácter vano o nulo de las prácticas supersticiosas, así, el Demonio dejó de estar detrás de todo acontecimiento que en primera instancia pareciera sobrenatural o inexplicable. Así, por ejemplo cuando Feijoo se refería a los sanadores que eran aprobados por los obispos e inquisidores españoles decía que:

> la aprobación [de los sanadores] de los señores obispos y Santo Tribunal de la Inquisición sólo es respectiva a eximirlos del crimen de superstición, que es lo que toca derechamente a aquellos Jueces; y sobre este punto recae el examen. Si tiene virtud curativa, o no, lo dejan a que la experiencia lo diga, y nuestra prudencia nos desengañe. Así como el Santo Tribunal no se meterá con uno que diga que es médico, y exersa la medicina, sin haberla estudiado; tampoco con uno que sin tener virtud para curar alguna determinada enfermedad, diga que la tiene.[32]

Como vemos el mismo principio que Feijoo aplica a los sanadores fue el que Rubio y Salinas-Jiménez Caro y luego Lorenzana-Barrientos aplicaron a los casos de maleficio de los indios. Para Feijoo la ignorancia de las

32. Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro critico universal*, ed. de Ángel-Raimundo Fernández González, Madrid, Cátedra, 1985, t. III.



causas provocaba que los fenómenos naturales fueran atribuidos a milagro y completaba su idea señalando que la explicación natural de los fenómenos era razón suficiente para rechazar la intervención del Demonio en los hechos. Así, los provisores de indios en Nueva España de mediados del siglo XVIII privilegiaron la explicación médica antes que la antigua tradición del maleficio como acción demoniaca. Al parecer las ideas racionalistas e ilustradas estaban en marcha entre los provisores de indios y los obispos que participaron en las discusiones del IV Concilio Provincial Mexicano.

EL IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO Y LA PERSECUCIÓN DE SUPERSTICIONES E IDOLATRÍAS

Para 1769 el rey demandaba a la Iglesia americana que: "Se deberán establecer todos los medios de desarraigar ritos idolátricos, supersticiones, [y] falsas creencias".[33] Bajo la influencia del reformismo borbónico, del racionalismo ilustrado, y en respuesta a las instrucciones reales, en Nueva España —y en el resto de las colonias americanas— se abrió paso a la celebración de concilios provinciales, por lo que en 1771 el arzobispo Lorenzana convocó al IV Concilio Provincial Mexicano, mismo que buscó seguir al pie de la letra las instrucciones del rey:

> el punto más acabado de una reforma a las representaciones religiosas sociorreligiosas. De hecho fue sino la expresión textual de nuevas prácticas hegemónicas que ya se habían implementado, al menos en determinados espacios como el Arzobispado de México y el obispado de Puebla, y en donde se expresó que en este reordenamiento la autoridad episcopal sería el eje, tal como ya se había expresado al menos desde Trento, pero que ahora se ubicaba en un nuevo contexto.[34]

33. *Real Cédula del 23 de agosto de 1769*. Mejor conocida como *Tomo Regio*, en Zahíno, *El cardenal Lorenzana*...
34. Cervantes Bello, Cano y Sánchez Maldonado, "Estudio introductorio...", p. 2.



El IV Concilio se pensó como uno de los principales intentos del regalismo en su política de reacomodo de las relaciones de poder en el imperio, y en particular en su política de ajustes a la Iglesia en Nueva España. Fue una crítica al comportamiento de las órdenes regulares y al marco institucional en el que la Iglesia Mexicana se había desarrollado durante la evangelización, también fue una reforma a la disciplina del clero regular y secular de la provincia, así como una condena a las enseñanzas promovidas por la Compañía de Jesús. No obstante los objetivos y metas dados al IV Concilio no se cumplieron como estaba trazado pues éste no fue ratificado ni por la Santa Sede ni por la Corona hispana. Esto no significó que dichas ideas no estuvieran presentes en el ambiente de la época entre la mayor parte de los funcionarios del rey y buena parte de la alta jerarquía eclesiástica de Nueva España. Entre las medidas propuestas estaban algunas encaminadas a culminar el proceso de secularización de doctrinas de indios en manos de regulares, el reforzamiento de la autoridad episcopal, el ataque a la religiosidad barroca, la reorganización de las instituciones dependientes de la Iglesia como los conventos de monjas, los hospitales, escuelas y hospicios. El IV Concilio busca afianzar las disposiciones tridentinas expresadas en el III y se dirige a criticar los puntos en que considera que se ha fallado, y por ello propone una normatividad más severa, misma que abarca cuatro rubros: fe, moral, culto y bienes eclesiásticos. Por ello, plantea una clarificación de las funciones y responsabilidades de notarios, alcaldes y jueces y de la importancia de los métodos de control y ordenamiento social que éstos desempeñan, al igual que los obispos y curas.[35] Entre los 20 puntos que el *Tomo Regio* ordenaba al arzobispo Lorenzana me interesa resaltar cinco que tienen que ver directamente con los indios:

A. Realización de un catecismo abreviado "con uniformidad y autoridad", aprobado por el concilio.
B. Revisar los catecismos en lenguas indígenas. Se plantea "rever" los catecismos en lenguas naturales para "evitar cualquier equivocación".

35. *Ibidem*, p. 9-13.



C. Que los párrocos instruyan a los indígenas en días festivos. Con "conocimiento en los descuidos que en esto había".
D. Reservando un tercio o un cuarto de plazas para seminaristas indios o mestizos de cada diócesis[36]
E. Que se desarraiguen "ritos idolátricos, supersticiones, falsas creencias".[37]

El *Tomo Regio* no sólo era la forma en que el rey demostraba su autoridad sobre la Iglesia novohispana, era también una clara indicación del rumbo que deseaba que ésta tomara. Expresaba sus desacuerdos con el estado de cosas que se venía presentando y demostraba su empeño por lograr, finalmente, la incorporación de los naturales de manera plena y responsable en la vida social y religiosa de la colonia. Así, la política que el IV Concilio orientó hacia los indios fue básicamente la de criticar y cuestionar el proceso de evangelización llevado hasta entonces y como formas de atacar esta situación ordenó revisar los catecismos en lenguas indígenas e instruirlos de diferentes maneras para así lograr desarraigar la idolatría, poniendo especial énfasis en evitar los sincretismos que la religiosidad barroca había permitido y promovido.

Las disposiciones conciliares presentan a la idolatría indígena como una herencia demoniaca que se encontraba en extinción, pero visible en comportamientos y creencias producto de la superstición superflua. No es que el siglo XVIII hubiera dejado de creer en el Demonio, sino que redujo su umbral de influencia. En contraste, la responsabilidad humana, en este caso de los indios, era cada día más grande, se planteaba con ello un rescate de la dignidad del ser humano indígena al aumentarle un mayor potencial y la posibilidad de iniciar a ejercer su "libre albedrío". Para los años del IV Concilio el discurso anti-idolátrico había cedido importantes espacios a un nuevo léxico anti-supersticioso.

36. Esto en realidad era la reafirmación de una real cédula de fines del siglo XVII. Agradezco esta información a Rodolfo Aguirre.
37. *Ibidem*, p. 5-7.



Este ambiente con tintes racionalistas fue el que prevaleció durante las discusiones del IV Concilio sobre el tema. Los prelados que asistieron a esa reunión consideraron que el medio más eficaz de combatir las falsas creencias era crear una clerecía más conocedora de las culturas nativas; incluso hubo quien esbozó la idea de promover la formación de un ejército de curas indios bien preparados para evitar las desviaciones heréticas. También se proponía fomentar la creación de escuelas para indígenas y así elevar la preparación general de la población autóctona. Parte importante en esta historia fue el impulso al castellano como lengua oficial en la educación.[38]

El IV Concilio recogió las experiencias de los prelados en sus diócesis, en particular de aquellas en las que la feligresía era mayoritariamente indígena y en las que los conflictos por las heterodoxias nativas eran comunes. También intentó formalizar las medidas que obispos y curas habían practicado contra la heterodoxia en los pueblos de indios.

Un asunto secundario, pero delicado, en el IV Concilio fue el tono para señalar que la falta de preparación de los sacerdotes favoreció el desarrollo de heterodoxias. Esto era un tácito reclamo sobre la laxitud con la que se había cuidado la espiritualidad indígena hasta entonces, era también un llamado de atención a evitar dicha situación en lo futuro. Los participantes en el IV Concilio señalaron que era común que los indios murieran sin confesión y que la presencia de los curas y de la religión católica en la cotidianeidad de algunos pueblos de indios resultó más rara que común. Esta situación favorecería el desarrollo de los mismos errores y pecados que se buscaba extirpar desde el siglo XVI: la idolatría entre ellos. Esto era señalado como el origen de supersticiones, hechicerías y muchas creencias erróneas resultado de reinterpretaciones y adaptaciones que la mentalidad indígena formuló fuera del control eclesial, por ejemplo muchos bailes y cánticos (por ejemplo los de Santiaguito o los del Palo del Volador); las ofrendas y ceremonias a los cerros, los ríos o los bosques; las representaciones vividas de la Pasión de Cristo; curaciones mágicas, hechicerías o maleficios; etcétera. [39]

38. Sobre la educación de los indios en el siglo XVIII puede consultarse los trabajos de Dorothy Tanck, en especial *Pueblos de indios y educación…*
39. Ver el *Diario de Ríos*, sesión del día 1º de agosto de 1771.



Al respecto Zahíno señala que ya en mayo de 1765 Carlos III había emitido una real cédula al respecto y que en 1769 Lorenzana, en nombre del provisor de indios, correspondió con un edicto.[40] Para el IV Concilio mexicano, la extirpación de cualquier resabio de idolatría y/o gentilismo era necesaria, también era necesario terminar con la actitud tolerante de curas y obispos ante los comportamientos y creencias de los indios.

Es interesante destacar las semejanzas que existen en el trato que el III y el IV concilios dan a los indios. Ambos consideran a los indios como una población vulnerable por su condición de ignorancia. No obstante, reconoce en el indígena la responsabilidad de asumir un papel más activo en su propia evangelización. Ambos concilios establecen una legislación protectora, si bien el tinte paternalista del IV Concilio es menor.

Por el lado de las diferencias contrasta la manera en que se miran las "desviaciones" religiosas de los indios. En el III Concilio la razón es teológica, en tanto que en el IV es pedagógica. Me parece que parte de la explicación de esto radica no sólo en el estudio de las diferentes épocas y circunstancias que les dieron origen, sino en los arzobispos que animaron ambos cónclaves: fray Pedro Moya de Contreras y Antonio de Lorenzana. Sus concilios retratan los principales problemas de la Iglesia real, es decir, la que tenían y el ideal al que aspiraban.

La Iglesia ilustrada cayó en su propio espejismo al suponer haber hallado la clave para vencer a la heterodoxia de los indios; los clérigos ilustrados creyeron derrotar a la idolatría al transformarla en superstición superflua. El nuevo enemigo no era Satanás, sin dejar de reconocerle responsabilidad, ahora el origen de las heterodoxias tenía otros nombres: negligencia, ignorancia, tradición, imaginación... Los nuevos exorcismos no se hacían con curas cazadores de idólatras, sino a través de un ejército de apóstoles mejor preparados y por medio del establecimiento de numerosas escuelas para indios.

El racionalismo ilustrado encontró sus nuevos "demonios", sin embargo, al igual que el misticismo barroco, estaba condenado al fracaso. Los

40. Zahíno, "La cuestión indígena"..., p. 11-13.



programas de evangelización promovidos por los concilios provinciales mexicanos coadyuvaron de forma importante para lograr que los indígenas novohispanos hicieran suya la religión católica; sin embargo, en su éxito radicó su derrota pues la única manera en que los nativos podían practicar la religión que les fue impuesta era a través de su particular tamiz cultural. La Iglesia buscaba la transparencia catecúmena de los indios, pero eso resultó imposible para éstos pues para hacer suya la religión ultramarina antes debían traducirla a sus propias "partituras" culturales, y con ello la heterodoxa era inevitable. Las idolatrías y supersticiones indígenas existieron más en los ojos de quienes las señalaron que en la intención de los indios acusados de practicarlas. Con frecuencia, los afanes reguladores sobre las desviaciones indígenas nos dicen más sobre quienes persiguieron que sobre sus perseguidos. Es, otra vez, el problema del "otro".

Casi doscientos años separan al IV Concilio Provincial Mexicano[41] del III, y sin embargo aquél retoma muchas cosas de éste; aquí sólo me concretaré a hacer algunos breves comentarios sobre la religiosidad indígena. En lo que toca a dicho tema, la principal diferencia entre el IV y los demás concilios estriba en que para éste el Demonio no está detrás de todas las desviaciones religiosas. El espíritu ilustrado y racionalista que anima a los redactores del concilio dieciochesco atribuye a la ignorancia y a la mala preparación de curas y feligreses el origen de muchas de las creencias que antes eran catalogadas como influencia demoniaca. Para el IV Concilio el Diablo no es el motor que explica las idolatrías, sino la ignorancia y la falta de cuidado de los curas párrocos con respecto a las costumbres de sus indios. No se niega la existencia del Maligno, sin embargo su radio de acción es reducido de forma substancial; en cambio, la superstición superflua pasó a ser la explicación predilecta. Como se verá, el indio que para

41. Sobre el IV Concilio Provincial Mexicano y la Iglesia de su tiempo puede consultarse, entre otros a Luis Sierra Nava-Lasa, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Madrid, 1975; y de Luisa Zahíno Peñafort, "La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, México, Colmich, invierno de 1990, v. XII, n. 45, p. 5-31; *Iglesia y sociedad en México...*; y *El cardenal Lorenzana...*.



los tres primeros concilios era un neófito menor de edad, inocente y miserable, en 1771, era ya un ignorante cargado de creencias vanas y supercherías. Entonces el remedio a la idolatría no era más la tolerancia amorosa y paciente para con el menor y rudo de los dos primeros concilios, ni siquiera el castigo severo —aunque no se descartaba— del tercero, sino la educación esmerada y la más cuidadosa atención de los curas para con sus feligreses indios. En consecuencia, aunque el IV Concilio seguía recomendando la paciencia y el amor como medicina anti-idolátrica, las medidas de control y represión se hicieron más severas, disminuyendo así los límites de tolerancia, aumentando en contraste y consecuencia las opciones educativas. La educación fue el principal remedio que el racionalismo ilustrado impulsó ante la idolatría y la superstición.

Para el momento en que el IV Concilio se realizó, la ortodoxia católica de los naturales en muchos casos tiene mas forma que fondo, sin embargo para el clero la mayoría de las faltas cometidas por los indios, son consideradas menores pues se atribuyen más a las ignorantes supersticiones que a las supervivencias idolátricas. No obstante estas diferencias, hubo elementos comunes en los cuatro concilios; por ejemplo la negativa eclesiástica a ceder un ápice en la inviolabilidad de ciertos misterios teológicos como el de la Trinidad o la transubstanciación en la misa. Cediendo en cambio en otro tipo de prácticas religiosas cotidianas en las que se permitían ciertos grados de mezcla o de reinterpretación indígena, como el culto a la Virgen de Guadalupe o al apóstol Santiago.[42]

Por lo que toca al cuidado y supervisión que los curas párrocos de indios deben tener sobre la religiosidad indígena las instrucciones del III y IV concilios coinciden, pues ambas buscan eliminar cualquier resabio de costumbre gentil, así como vigilar que los curas estén al pendiente de las fiestas de los indios en todo momento; la asignación de severos castigos a los que fueren sorprendidos practicando idolatrías (en especial a los reincidentes y a los miembros de las elites nativas); la norma de privilegiar los castigos corporales antes que pecuniarios, etcétera. En esto y en muchas

42. Ver Taylor, *Los ministros de los sagrado,* v. 1, primera parte, cap. 3.



otras cosas más el IV Concilio sigue al III, no hay que olvidar que antes de iniciar la asamblea el arzobispo Lorenzana estudió detenidamente los concilios anteriores, en especial el III, y que se lo dio a estudiar a todos los participantes conciliares, finalmente todos los concilios se elaboran a partir del anterior, no pueden "reinventarse" cada vez.

El IV Concilio no duda en calificar de superstición a todo aquello que implica un acto realizado bajo principios mágicos y, en el mismo sentido, todo aquel que lo practica es llamado embustero, pero lo que varió fue el tipo de superstición, pues ya no era aquella considerada perniciosa sino superflua, o por lo menos así era en la mayor parte de los casos. El uso de términos como superstición, ignorancia, o malicia substituyen al vocabulario místico previo. Asimismo, la clasificación de supersticiones o embustes es amplia pues en ella entran los sortilegios, así como toda una variedad de rituales mágicos para hacer llover o para curar enfermedades. En el mismo paquete van las fiestas de muertos y otras ceremonias antaño atribuidas a la influencia demoniaca. A manera de ejemplo citaré dos casos, el de los sortilegios y el de los rituales para hacer llover:

> Toda adivinación, superstición y vana observancia se ha de desterrar de los fieles, ya por agüeros, suertes, círculos, encantos, maleficios, magia o astrología judiciaria, procurando los párrocos enseñar a los fieles y con más intención a los indios que Dios creó las aves, las plantas y todo lo que hay en el cielo y en la tierra para bien del hombre, y que éste no puede saber los sucesos venideros por semejantes ilícitos medios, y si alguno usase de bebidas para provocar a amor u odio de otro incurre en gravísimas penas, y los jueces impondrán a los culpados en los delitos referidos la pena de azotes a uso de doctrina y se les pondrá en la cabeza coroza para su pública ignominia.[43]
>
> Suelen andar por los pueblos unos embusteros que llaman saludadores, ensalmadores y santiguadores y conjuradores de granizo, diciendo que curan enfermedades con ciertas palabras, bendiciones u

43. *IV Concilio*..., México, 1771: Libro V, título VI, "De los sortilegios", párrafo 1.



> otras oraciones y esto se prohíbe enteramente en este concilio, y se manda a los obispos que les castiguen implorando si fuese necesario el brazo secular.[44]

No todos los asistentes al concilio coincidían en sus opiniones, sin embargo, sabemos que Lorenzana y Fabián y Fuero influyeron determinantemente en el resultado final. La influencia regalista es evidente en el III y IV Concilios,[45] pues dentro de las disposiciones conciliares prácticamente se reproducen diferentes cédulas reales expedidas con anterioridad, por ejemplo cuando establece la orden para destruir los viejos templos indígenas, centros de cultos idolátricos. Aunque en ambos casos es la misma disposición, la forma en que se expresa y reconoce la importancia de la autoridad civil en el IV Concilio es no sólo notable, sino preponderante. Al igual que en los tres primeros concilios, el IV promueve la política congregacional como una importante medida para desterrar las prácticas heterodoxas de los indios, lo cual no deja de llamar la atención pues después de 200 años se sigue hablando de la misma necesidad.

Varias son las diferencias entre el IV Concilio y sus antecesores, aquí resaltaré dos relacionadas con el tema de la religiosidad indígena: el impulso a la educación escolarizada de los indios y la abierta política de castellanización.[46] Por último, se insiste una vez más en la necesidad de que

44. *Ibidem*, párrafo 3.
45. En realidad, el regalismo siempre estuvo presente en la Iglesia novohispana. Esta influencia se aprecia no sólo en el IV Concilio, sino también en el III, que fue el de mayor vigencia a lo largo de la época colonial. Ver Nancy M. Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial*...; Alberto de la Hera, *Iglesia y Corona en la América española*...; Elisa Luque Alcaide y Josep-Ignasi Saranyana, *La Iglesia Católica y América*...; y María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, "Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)", en Pilar Martínez López-Cano (coordinación), *Concilios Provinciales Mexicanos*...
46. Sobre este punto es recomendable la obra de Dorothy Tanck de Estrada, *La educación ilustrada, 1786-1836. Educación primaria en la ciudad de México*, México, Colmex: Centro de Estudios Históricos, 1977; "Castellanización, política y escuelas de indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII", *Historia mexicana*, México,

los clérigos sean seculares —y que las doctrinas en manos de regulares se secularicen— y tengan una mejor preparación para hacer frente a los retos que la cura de almas indígenas les plantea.[47] Una cosa interesante es notar cómo se hace un reclamo a todos aquellos que teniendo el deber y los medios para orientar a los naturales descarriados no lo hacen. Ellos son culpables por omisión de permitir que los indios sigan viviendo en el pecado, se trata de un reproche a las tareas no realizadas o realizadas a medias por la Iglesia novohispana en los doscientos años de presencia misional entre los miserables indios novohispanos que precedieron a la realización del IV Concilio:

> Gravísimo pecado es apartarse de la fe católica recibida en el bautismo y desamparar la milicia recibida de Jesucristo, y es muy grave la omisión de aquellos que debiendo ser guías y maestros de otros no les apartan de idolatrías, supersticiones y vanas observancias, principalmente en los párrocos que deben cuidar mucho de extirpar todos los errores de los indios y regar estas nuevas plantas de la Iglesia con la palabra divina. También son culpables los obispos que por demasiada indulgencia o inacción, toleran que los indios mantengan algunas de sus supersticiones y viendo que no basta el amor no les castigan; por lo que manda este concilio que en este punto estén muy vigilantes los obispos y luego que tengan noticias de idolatrías, u otra especie de gentilismo, amonesten, corrijan paternalmente a los indios y si no bastase el remedio, procedan con rigor contra ellos aplicándoles las medicinas más

Colmex, v. XXXVIII, abril-junio 1989, n. 4, p. 701-705; *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, Colmex, Centro de Estudios Históricos, 1999. Así como Rodolfo Aguirre, "La demanda de clérigos 'lenguas' del arzobispado de México, 1700-1750", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 35, México, UNAM, IIH, 2006, p. 47-70.

47. El tema de la secularización de parroquias ha sido tratado recientemente por Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM, IISUE/Bonilla Artigas Editores, 2010 (Historia de la Educación). También por María Teresa Álvarez-Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el Arzobispado de México (1749-1789)*, tesis de doctorado en historia, UNAM, 1012.

correspondientes para apartarlos de errores, imponiéndoles penas y mortificaciones corporales mas no pecuniarias, porque esto sería exasperarlos y acaso motivo de que juzgasen que se hacía por el interés, además de que por su pobreza y rusticidad son dignos de compasión y de la mayor benignidad de la Iglesia, pero no de modo que abusen de ella para retirarse a los montes y ocultar sus maldades.[48]

En síntesis, el IV Concilio Provincial Mexicano intentó ser reformista pues de la mano del arzobispo Lorenzana y del obispo poblano Fabián y Fuero buscó imponer los principios del regalismo borbónico y del racionalismo ilustrado a la Iglesia mexicana. Su actitud hacia los indios y los curas mal preparados fue menos indulgente que la de los anteriores concilios.[49] El concilio hizo eco de las voces que desde la década de 1760 señalaban que la solución a la falta de pulcritud católica de los indios era la educación por lo que el número de escuelas para éstos había crecido de manera notabilísima. El IV Concilio trató de oficializar una política que ya se había puesto en práctica por la Corona desde algunos años antes.

En realidad, el IV Concilio Provincial cambió el enfoque sobre la idolatría que había prevalecido desde 1585. No obstante, no logró trascender de manera profunda, tal vez porque no tuvo el tiempo suficiente, en un sistema que desde el siglo XVI había estado afinando sus mecanismos de impartición de justicia para la población indígena en el Arzobispado de México: el Provisorato de Indios y Chinos.

El IV Concilio nunca fue ratificado ni por Roma, ni por la Corona y sus disposiciones quedaron como una declaración de principios; tal vez por ello no se aprecia una reforma radical en la estructura y funcionamiento del sistema de justicia episcopal para los indios en los últimos años de vida colonial. Al parecer, el cambio de enfoque sobre la idolatría de los indios

48. *Ibidem*, título IV, “De los herejes”, párrafo 1. El subrayado es mío.
49. María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, “Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en Pilar Martínez López-Cano (coordinación), *Concilios Provinciales Mexicanos*...



que refleja el IV Concilio repercutió en la transformación de un sistema judicial eclesiástico que, para entonces, ya no veía a la superstición ni a la idolatría como el mayor de los peligros para la salvación de las almas de los naturales, aunque la idolatría nunca fue negada ni dejó de estar proscrita.

EL FINAL DEL PROVISORATO DE INDIOS Y CHINOS

La existencia de la "idolatría" indígena siempre fue reportada por ojos vigilantes que trataban de encontrarla como una misión de la que dependía el bienestar del reino, fueron esos ojos los que construyeron la idolatría colonial de los indios, ahí en donde éstos encontraban la mejor manera de expresar su condición de hombres creyentes y devotos. Fue durante los siglos XVI y XVII que la idea de la idolatría se asoció a la de infidelidad y como una amenaza a lo ganado por la evangelización durante los años anteriores, quizás eso fue lo que propició la abundante producción de manuales contra idolatrías que proliferaron por Nueva España y Perú durante la primera mitad del siglo XVII.

Los signos del cambio ilustrado ya estaban presentes entre los clérigos de la primera mitad del siglo XVIII, incluso de aquellos entusiastas defensores y promotores del auto de fe como recurso para combatir las idolatrías. Un buen ejemplo son las palabras del cura de Churubusco, don Joseph Navarro de Vargas, quien en 1728 emprendió una cacería de ídolos en aquel pueblo cuando al encontrar el ídolo en forma de serpiente no pudo dejar de admirarse ante lo perfecto de su obra material, casi artística, a pesar de ser un objeto demoniaco:

> y cierto que sentí quebrar la culebra; porque lo primoroso de su fábrica era digna de que se pusiera en público para que todos la vieren; pero receloso, y con mucho fundamento la destruí, porque si la dejaba en casa, dijeran los indios que la dicha, y buena fortuna, guarda y custodia de mi casa la quería para mí, y a ellos se lo prohibía, y pudieran quedar aún con mayores errores.[50]

50. AHAM, Fondo: episcopal, sección: secretaría arzobispal, serie: padrones, caja: 40, exp. 54, bachiller don Joseph Navarro de Vargas, cura vicario del pueblo de San



Para Navarro de Vargas el impulso ilustrado era apenas eso, un impulso, nunca mayor que su celo apostólico por perseguir las idolatrías y castigar las desviaciones. Ese mismo cura no dejaba de reconocer que los indios no eran malos idólatras irredentos, sino que eran de naturaleza noble, aunque embrutecidos por el alcohol, y que eliminando esos vicios podrían ser buenos cristianos. La distancia entre lo que pensaba este cura beneficiado en 1728 y las "Reglas" de Lorenzana en 1768, ya no era demasiada.

El siglo XVIII en Nueva España significó el cierre del ciclo barroco y el arranque del ilustrado y no hay fechas precisas para situar el fin de uno y el comienzo del otro, pero se puede afirmar que la transición fue gradual y que comenzó hacia mediados del siglo. Este cambio se manifestó como paulatinas transformaciones en todos los ámbitos de la vida novohispana, particularmente en los aspectos culturales. La coincidencia cronológica de este proceso con la implantación de las reformas administrativas impulsadas por los reyes de la dinastía Borbón no fue casualidad. Con el arribo del racionalismo, los conceptos de la Iglesia sobre la idolatría también se modificaron. Para la religión ilustrada la tarea central era lograr una adecuada concepción metafísica de Dios, no sólo como una condición necesaria para adorarlo, sino como el punto más alto de la vida religiosa.

Las transformaciones de los conceptos sobre idolatría y superstición se vieron acompañados de una transformación jurídica también, mismas que se expresaron el accionar de los tribunales eclesiásticos. A partir del momento en que la administración borbónica accionó los engranajes del cambio en la administración pública del Imperio —obviamente de la Nueva España también— abrió la puerta a una impensada sucesión de transformaciones económicas, sociales y culturales que tendrían resultados trascendentes. Estos cambios dieron al traste con la utopía de la "primavera mexicana" y obligaron a virar algunos criterios y enfrentar con nuevos

---

Mateo Apóstol y Evangelista de Huitzilopochco [Churubusco], "Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista de Huitzilopochco, Churubusco, 1728", f. 7.



argumentos una realidad que comenzaba a no empatar con las tradiciones imperantes. El aspecto jurídico no sería la excepción, pues la influencia de los pensadores ilustrados del derecho como Montesquieu,[51] o del derecho penal, como Beccaria[52] y Lardizábal,[53] terminaron por impactar el pensamiento jurídico y penal en España y con ello las modificaciones, aunque de manera lenta, se iniciarían con cierta claridad a partir del reinado de Carlos III.[54] Estas transformaciones también impactarían, como continuación lógica del mismo proceso, al derecho indiano,[55] y creo que lo mismo sucedería, aunque con un tono más pálido, con el derecho canónico.[56] Y

51. Charles de Secondat Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, 13a. ed., estudio preliminar de Daniel Moreno, versión castellana de Nicolás Estévanez, México, Porrúa, 2000 (Sepan cuantos..., 191).
52. Cesare Beccaria, *De los delitos y de las penas*, introd., notas y trad. de Francisco Tomás y Valiente, Madrid, Aguilar, 1969. Beccaria niega, por ejemplo, que la gravedad del pecado sirva para graduar la del delito, lo que es una reforma substancial a los criterios de penales del Antiguo Régimen.
53. Manuel de Lardizábal y Uribe, *Discurso sobre las penas*, pról. de Javier Piña y Palacios, México, Porrúa, 2005. Lardizábal sostiene que la justicia penal del Antiguo Régimen confundía pecado y delito, pues el pecado no pertenecía al mundo social y la liga del hombre con Dios es de dependencia. El delito era para él una transgresión al orden social, no al orden divino, esto último era el pecado.
54. Ver las obras de Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta...*; *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1982; *Manual de historia del derecho español*, Madrid, Tecnos, 1988.
55. Este proceso en general ha sido descrito por José María Ots y Capdequí en varios de sus libros: *Manual de historia del derecho español en las Indias, y del derecho propiamente indiano*, pról. de Ricardo Levene, Buenos Aires, Losada, 1945; *Historia del derecho español en América y del derecho indiano*, Madrid, Aguilar, 1967; o *El estado español en las Indias*, México, FCE, 1941 (Sección de Obras de Historia).
56. En mi opinión estas modificaciones se pueden observar, por ejemplo, en la condena de la Corona y la Iglesia indiana al jansenismo. Ver María Giovanna Tomisch, *El jansenismo en España. Estudio sobre las ideas religiosas de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, 1972. Y para el caso novohispano ver los trabajos de David Brading: "Tridentine Catholicism and enlightened despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, 1983, n. 15, p. 1-22, y "El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México", en Josefina Vázquez *et al.*, *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992, p. 187-215. También los trabajos de William Taylor apuntan



es que el derecho canónico en España quedó ligado al derecho castellano desde el siglo XVI y sufriría relativamente pocas modificaciones hasta mediados del siglo XVIII, en que, como he señalado, comiencen a manifestarse algunos cambios derivados de la influencia racionalista. Así, el jesuita Murillo Velarde, gran conocedor del derecho canónico indiano reflejaba esta lenta transición cuando reconoce que todos los que se derivan de los sortilegios y la superstición deben ser castigados o penados, pero advierte que no siempre es fácil reconocer con claridad cada falta, por ello recomienda a los jueces proceder con cautela: "porque algunos difícilmente creen que en ciertos efectos se oculte un pacto con el demonio, otros por el contrario, todo lo que no captan con el discernimiento, lo atribuyen al arte del demonio". En su apreciación sobre el contrastante proceder de los jueces eclesiásticos Murillo refleja ya la oposición de dos criterios que poco a poco se confrontarán más claramente a medida que avance el siglo XVIII: los que piensan que todo lo que no entienden y les parece sobrenatural es obra del demonio, y los que piensan que el pacto con el demonio es algo bastante raro o difícil de ocurrir.

El derecho, perdida su íntima vinculación teológica, aparece como obra humana, como derivación del "pacto social"; arrebatada la ley a la divinidad queda como un fenómeno intramundano, "natural". Para lograr una justa organización social, bastará que la ley positiva atienda a explicitar las "relaciones que derivan de la naturaleza de las cosas". De este modo el derecho contribuirá a realizar la felicidad (una de las palabras mágicas de la época, en la que creen por lo menos los intelectuales de entonces) y la libertad de los individuos.[57]

El humanismo racionalista de los pensadores ilustrados no encontró respuestas satisfactorias para sus planteamientos jurídicos ni en la teología ni en el derecho romano, por ello el camino a seguir fue de orden racionalista. "La religión no ha desaparecido del campo de atención del penalista; pero de ser la raíz y fundamento de buena parte de las leyes penales,

---

elementos sobre el tema: *Ministros de lo sagrado*…; "De corazón pequeño y ánimo apocado…", y de Zahíno Peñafort, *Iglesia y sociedad en México*….

57. Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta*…, p. 94.



como doscientos o trescientos años antes, ha pasado a constituir uno más entre los elementos que componen la idiosincrasia de las naciones".[58] En general, para ellos, la clave del derecho penal era prevenir el delito pues era mejor evitar que castigar. En eso encontraban ciertas coincidencias con los principios que, en general, guiaron a los obispos y sus jueces quienes, cuando detectaban que las faltas de sus feligreses no trascendían el "fuero interno", la solución debía ser correspondiente, es decir como penitencia privada, y cuando la falta trascendía al "fuero externo" la solución tendría que ser de índole "externa", o pública. Además, el procedimiento penal empleado por el Provisorato, a diferencia del inquisitorial o del penal del Antiguo Régimen, no era secreto, o por lo menos no lo fue así sino a partir de mediados del siglo XVIII y bajo ciertas circunstancias.

Quizás estas coincidencias, entre otras —al menos en lo que toca al proceso penal—, entre justicia ilustrada y justicia episcopal sean algunas de las posibles causas por las que el impacto del pensamiento ilustrado no se percibe de forma dramática en la lógica procesal del Provisorato de México del siglo XVIII. No quiero decir que ambos procederes fueran equivalentes, tan solo me interesa señalar que existieron ciertos paralelismos o coincidencias que debieron "catalizar" o "matizar" el choque, pero no lo evitaron pues había diferencias substanciales, por ejemplo en la manera de concebir a la sociedad como estamental o igualitaria, o entre el paternalismo absolutista y el ánimo individualista de la Ilustración. Ésta es apenas una hipótesis por demostrar que tendrá que respaldarse en una investigación sistemática e integral del Provisorato de México en la segunda mitad del siglo XVIII. En este trabajo, sólo me ocupo de apuntar algunos elementos que van en ese sentido, y específicamente sobre el tema de las supersticiones e idolatrías entre los indios. El resto de esa tarea queda para un trabajo futuro.

La mentalidad barroca y el reformismo ilustrado eran incompatibles, y aunque el absolutismo ilustrado retardó el choque entre ambas formas de pensar, el conflicto era inevitable. Uno de los campos donde este enfrentamiento se daría con mayor intensidad sería precisamente el teológico y

58. *Ibidem*, p. 107.



todo lo relacionado con la religión, pues en ello se asentaba parte importante del poder y legitimidad de la Monarquía; por consecuencia, el sistema jurídico derivado de ese modelo cumplía, entre otras funciones, la tarea de apoyar, justificar y consolidar el sistema del que parte substancial. Ejemplo de ello es que la asociación pecado-delito se mantuvo vigente durante todo el siglo XVIII, lo que sí parece ser es que gradualmente se le fue dando menos peso al aspecto moral y se puso más énfasis en el criminal penal, y sobre todo en el político. Tanto así, que ante el surgimiento de grupos liberales el sistema penal español aumentó su eficacia administrativa y recrudeció su severidad penal e inquisitiva.[59] Ese es un tema sobre el que, por el momento, sólo tengo algunas ideas cuyo desarrollo en extenso quedará para un estudio futuro.

El sentido jurídico del sistema al estilo del Antiguo Régimen siguió las mismas directrices planteadas desde el siglo XVI. Sin embargo, la ejecución del mismo varió un poco, pues en el siglo XVIII el obispo concedió cada vez más facultades a los provisores de naturales, por lo menos hasta mediados del siglo, pero todo parece indicar que durante la segunda mitad del siglo XVIII los provisores de indios fueron perdiendo importancia y protagonismo. Así, para 1811 nos encontramos con una carta que el provisor de indios dirige al arzobispo de México para hacerle ver la penosa situación por la que pasaba el Provisorato de Naturales en aquellos años y que presagiaban su fin:

> Entre las facultades que han ejercido los provisores de indios, han sido unas las de conceder licencias para la exposición del Santísimo Sacramento: en las fiestas de los naturales y procesiones que sacan, por ser propio de su jurisdicción ordinaria, como también lo ha sido el conceder a los mismos naturales las habilitaciones de matrimonios; según todo consta de muchísimas consultas y expedientes que obran en el archivo de este [tachado: juzgado) tribunal [tachado: desde su creación, y han desempeñado estas facultades) hasta que el excelentísimo e ilustrísimo señor arzobispo difunto se las restringió al licenciado don

59. Un ejemplo de este proceso puede verse en Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición*...



> Ignacio Guraya. Sea cual fuere el motivo que tuvo su excelencia ilustrísima para ello, lo cierto es que sin el ejercicio de estas facultades está muy desairado el empleo de Provisor Vicario Capitular de indios, porque siendo de menos gravedad que las causas de fe que determina como inquisidor, no se encuentra razón bastante para que concediéndoles éstas, no se les permitan aquéllas. Además los emolumentos de este tribunal son tan escasos que aun con lo que producen aquellas facultades restringidas, no tiene el notario para costear el papel pluma y tinta que gasta al cabo del año, razón porque al intérprete se le han asignado doscientos pesos anuales del fondo de arcas del juzgado de testamentos, y si al notario no se le ha concedido honorario alguno es porque gira un expediente promovido por los curiales sobre asignación de sueldo del fondo de dicha arca por ser tan cortos sus emolumentos que no les alcanza para sustentarse con escasez, cuyo expediente se ha de servir vuestra señoría ilustrísima mandar se pida al secretario que fue del referido excelentísimo e ilustrísimo señor arzobispo para que con toda preferencia siga sus trámites respecto a que de público y notorio de día en día se aumentan demasiado las necesidades de estos ministros.[60]

Desconozco la identidad de este atribulado provisor de indios, pero es evidente que en 1811 las prioridades del episcopado no estaban en el Provisorato de Indios pues le habían ido despojando facultades hasta hacer de él un pálido reflejo de lo que había llegado a ser cien años antes; así, el menospreciado provisor de indios agregaba que:

> Las facultades que reclamo han sido y son propias de los provisores: las han desempeñado de inmemorial tiempo a esta parte, han estado en posesión de [tachado: despacharlas) y si el licenciado Guraya no las reclamó sería por [entre líneas: algún motivo) los respetos debidos

60. AHAM: Sección: Provisorato de Indios, serie: Jurisdicción, caja 162, exp. 3, 2 f., disco 71, rollo 67, 1811: "Oficio sobre las jurisdicciones del Provisor de Indios y Chinos". El subrayado es mío.



> al excelentísimo e ilustrísimo prelado difunto que le confirió el empleo; pero yo no debo permitir que este tribunal de justicia siga despojado de ellas, mucho más siendo capitular el que lo obtiene por la sede vacante. [tachado: por todo) lo cual por la presente vuestra señoría ilustrísima [tachado: se ha de servir) para que se sirva declarar que el provisor de indios en lo peculiar a éstos, debe conceder dichas licencias y habilitaciones sin restricción alguna por ser [entre líneas: de derecho) propias y anexas a las facultades de su empleo, o disponer lo que en el particular fuere de su superior agrado.[61]

Como vemos, para los inicios del siglo XIX el Provisorato de Indios había dejado de jugar el papel que había tenido durante la primera mitad del siglo XVIII, ahora era sólo una pálida sombra de aquél. Tal vez los cambios suscitados en su dirección durante la segunda mitad del siglo ilustrado terminaron por restarle importancia, tal vez los indios fueron los que perdieron relevancia como estamento en realidad y por ello el Provisorato de Naturales languideció. Estas son sólo ideas de lo que pudo ser el destino del Provisorato de Indios en el siglo XIX. Para responder a estas interrogantes será necesaria una investigación específica al tema y diferente a la que aquí cierro.

61. *Ibidem.* El subrayado es mío.



Epílogo

El mundo cristiano entre los siglos XIV y XVIII mantuvo una preocupación permanente por la existencia de supersticiones e idolatrías que deformaban la religión cristiana y alteraban el orden del cosmos según lo concebían desde la ortodoxia. La persecución y castigo de las supersticiones era importante porque éstas eran la forma en que el Demonio buscaba apoderarse del mundo. El modelo de superstición vigente en el mundo cristiano desde San Agustín hasta inicios del siglo XVIII, pasando por Santo Tomás, implicaba la aceptación de que toda actitud supersticiosa incluía un pacto implícito o explícito con el Demonio, eso era lo que definía la superstición. Entre las diferentes formas que la superstición podía adoptar estaba la idolatría, la más grave forma de superstición pues implicaba la traición a Dios, lo que era imperdonable pues transgredía el primer mandamiento, el más importante de todos. Lo grave del pecado de idolatría propició la creación de un sistema de persecución y castigo que primero fue controlado por los obispos, pero luego pasó a ser la razón de ser de un tribunal especializado en delitos de fe: el Santo Oficio de la Inquisición.

La gravedad de la idolatría radicaba no sólo en que era un atentado contra Dios, sino contra la monarquía también, pues ésta, en especial la española, se cimentaba en los principios que el cristianismo representaba. Con base en estas ideas se construyó una teoría del pecado que guió los hilos de la censura ideológica durante varios siglos, pero que desde la perspectiva eclesiástica representaba un paso necesario en la preservación del orden divino sobre la tierra. Por ello se desarrolló un sistema judicial que se encargó de dar castigo a las desviaciones religiosas.

Entre los siglos XVI y XVII, la idea de demonización de las supersticiones se tradujo en el contexto americano como la demonización de las religiones locales. Lo que propició la persecución de cualquier práctica asociada a ésta y fue una de las funciones que en el Arzobispado de México se asignó al Provisorato de Naturales, una institución creada por los



arzobispos de México para atender todas las cuestiones relacionadas con las costumbres, la moral y la ortodoxia de la población autóctona. Esta institución guió sus políticas hacia la población nativa a partir de las directrices marcadas por los arzobispos en turno, quienes a su vez estaban obligados a moverse dentro de los marcos que el derecho canónico y los principios doctrinales determinados por el Concilio de Trento y los concilios provinciales locales dictaban.

La conquista y evangelización de América fueron la ocasión de que los reyes de España pudieran expandir el cristianismo entre millones de almas como una especie de designio o misión divina. El reto era llevar el Evangelio a una masa de población que desde muy pronto se identificó como ruda y miserable. La forma de sortear esto fue crear un nicho jurídico especial para esta población desprotegida y a la que se consideró menor de edad. Ello abrió paso a una política paternalista que si bien creó un cerco legal para proteger a los indios, también los conminó a permanecer en un estado de dependencia e incapacidad permanente. Para la Iglesia el problema mayor que se presentó con la población indígena de América fue que reiteradamente ésta recaía de manera permanente en prácticas supersticiosas e idolátricas, pero los cercos legales impedían juzgar de la misma manera a los indios que a los "cristianos viejos". Así, la explicación sobre la razón de las idolatrías indígenas fue su "ignorancia invencible o insalvable", es decir, su incapacidad innata de darse cuenta de sus constantes errores idolátricos y supersticiosos.

En muchos casos, dentro del provisorato de indios o en los juzgados eclesiásticos, la "ignorancia invencible" era la justificación para que los indios no fueran sometidos a los mismos castigos a los que se sometía a un "cristiano viejo" que cometía las mismas faltas; no obstante la aplicación de dicho principio variaba según el criterio del juez o del obispo en turno. Y es que para que los indios fueran culpables y responsables de sus fallas necesitaban estar conscientes de ellas, es decir, realizar acciones con conciencia y voluntad de hacerlo, y a sabiendas de los que esa acción significaba o implicaba, pero los indios no cumplían con estas condiciones y por ello no podían ser castigados con la severidad señalada en el caso de la "gente de razón". Esta dinámica también fue capitalizada por los indios



que aprovechaban el punto para salir bien librados de los tribunales o bien con penas leves. Esta circunstancia prevaleció hasta mediados del siglo XVIII, cuando se empezó a postular la idea de que los indios debían ser considerados vasallos plenos y la "ignorancia invencible" empezó a ser "vencida", si bien desde el siglo XVI hubo quienes la habían empezado a "vencer". Las corrientes racionalistas pugnaron porque los indios dejaran de ser considerados un estamento miserable que para sobrevivir necesitaba de muchos privilegios, y por ello, la idea de terminar con éstos para lograr la integración plena de los indios como vasallos completos a favor del engrandecimiento del reino empezó a cobrar fuerza en la segunda mitad del siglo XVIII. Al mismo tiempo, las ideas sobre la superstición se transformaron. Gracias a los planteamientos de Feijoo, no todos los sucesos inexplicables en primera instancia eran producto de la influencia del Demonio, antes que llegar a éste como causa era necesario descartar las causas naturales de los fenómenos materiales. Con este giro, muchas de las situaciones que se consideraban producto del pacto demoniaco dejaron de ser consideradas como tal y pasaron a ser explicables por medio de procesos naturales.

Por otro lado, como todo proceso judicial, el tema de la persecución de idolatrías es un asunto de leyes que se cumplen o se rompen, pero si consideramos que las normas impuestas no parten de un consenso sino de una imposición, entonces el tema se torna en un asunto de percepciones. La construcción histórica de la idolatría de los indios novohispanos que aquí se ha intentado delinear parte de las fuentes documentales que poseemos, y éstas emanan de un sistema jurídico establecido para imponer y hacer respetar ese código de vida; son, por otro lado, fuentes relativamente parciales que nos dibujan aspectos limitados de una realidad compleja. Por lo mismo, en la gran mayoría de los casos, el punto de vista reflejado en las fuentes documentales es el de quien estableció las normas a seguir. En este caso nos referimos a la jerarquía de la Iglesia: sus arzobispos y sus provisores de indios quienes envueltos en los vaivenes políticos y económicos de sus respectivas sociedades y perfilados por sus particulares intereses definieron estrategias y mecanismos para la población india inspirados en el derecho canónico y en la teología vigente.



Pecado y delito caminaron de la mano dentro del sistema judicial del Antiguo Régimen. Si bien no todos los pecados eran delitos, todos los delitos implicaban pecado. En el caso de los delitos de fe se convertían en tales en tanto que afectaban o hacían daño a un tercero, ya fuera a través de un maleficio o bien de la ofensa o daño directo. En ese sentido, algunos delitos eran de naturaleza doble, es decir, afectaban a un doble fuero judicial. En el caso de la idolatría, como bien lo explicaba Murillo Velarde, se trataba de un delito de fuero mixto pues atentaba contra la majestad divina y contra la majestad real. Sin embargo, los delitos de fuero mixto estaban bien reglamentados lo que disminuyó, pero no evitó en todos los casos, el margen de confusiones o disputas jurisdiccionales. Cada caso estaba delimitado y las competencias de cada autoridad definidas, por ello, cuando los obispos solicitaban la intervención de la autoridad real como apoyo para atender un delito de fe de los indios, el rey mandaba que el auxilio debía prestárseles de manera regular y sin conflicto. Sabemos que esto no sucedió así de forma expedita ni mecánica en todos los casos pues la necesidad de reglamentarlo específicamente es un indicativo de que el conflicto sí se presentó, y los casos aquí señalados así lo demuestran.

Si pensamos que las culturas jurídicas hispana y católica fueron "misericordiosas" y "benevolentes" con los indios porque les asignaron las condiciones de miserables, rudos y menores de edad, y que por ello era necesario dotarles de más privilegios y protecciones jurídicas que a los demás integrantes de la sociedad, entonces necesariamente tendremos que asumir que ésta es una explicación parcial e insuficiente de un proceso histórico tan complejo como la implantación del cristianismo en América. La razón principal es que es una explicación sesgada de una historia en la que sólo se toma en cuenta la perspectiva, los motivos y los recursos de la parte que impuso por la fuerza una religión a "otros", así fuera porque consideraba que con ello les hacía un bien. Es, a lo sumo, una historia que necesita ser completada.

Del examen de los casos atendidos por el Provisorato de Indios durante el siglo XVIII pueden desprenderse algunas conclusiones:

Aunque aún no tenemos la certeza de que el Provisorato de Indios hubiera estado disminuido durante el siglo XVII, sabemos que la primera



mitad del siglo XVIII escenificó su claro repunte. Así lo atestiguan el amplio número de casos por asuntos de fe entre los indios hasta la década de 1760. Durante este periodo algunos provisores de indios destacaron por su actitud protagónica en la persecución y castigo de idolatrías y supersticiones. También durante este periodo la participación de los jueces eclesiásticos resultó crucial en la consolidación del Provisorato de Naturales y en consecuencia de las figuras del provisor de indios y del arzobispo. En ese sentido, los jueces eclesiásticos fueron el ariete a través del cual la autoridad episcopal se manifestó con claridad entre toda la población del Arzobispado.

En el siglo XVIII, a diferencia de lo que ocurrió hasta el siglo XVII, los provisores de indios cobraron autonomía. Al parecer, en el siglo XVII los provisores de indios dependían, en mayor o menor medida de los provisores generales, pero es claro que ya para el siglo XVIII los provisores de indios han cobrado independencia del provisor general y dependen y responden sólo ante su prelado.

La actividad del Provisorato de Naturales durante la primera mitad del siglo XVIII luce más intensa que la que tuvo a lo largo del siglo XVII, pero durante la segunda mitad del siglo, en especial después del IV Concilio Provincial Mexicano, empieza a menguar al grado que al despuntar el siglo XIX luce decadente. En el mismo sentido, la participación de los provisores de indios de la segunda mitad del siglo XVIII es bastante más discreta que la de sus homólogos de la primera mitad del siglo.

El maleficio fue una de las acusaciones más reiteradas durante la primera mitad del siglo XVIII, pero para algunos obispos y provisores era un asunto que despertó muchas sospechas. Ya para mediados de siglo era necesario que el maleficio fuera demostrado mediante prueba médica, pues la simple voz común era resultado de la ignorancia de los indios y el dicho reiterado de los vecinos del pueblo no fue prueba suficiente para levantar una cabeza de proceso.

A pesar de que los autos de fe para indios debieron realizarse con cierta frecuencia en los pueblos de indios durante el siglo XVII, la primera mitad del siglo XVIII atestiguó un importante giro. Entonces los arzobispos y sus provisores de indios vieron la superstición idolátrica como la puerta



para realizar autos de fe de proporciones fastuosas que les trajeran importantes dividendos políticos, por lo menos así fue ente 1714 y 1760.

Durante la época de oro de los provisores de indios, es decir, durante la primera mitad del siglo XVIII, éstos encuentran en la idolatría y la superstición la ocasión precisa para ganar presencia en la sociedad y dentro de la Iglesia a través de protagonizar ceremonias públicas de gran fuerza e impacto teatral: los autos de fe para indios. Los provisores de indios más afectos a la celebración de autos de fe encontraron en estas ceremonias una oportunidad de afianzar sus propias carreras eclesiásticas.

La fuerza del auto de fe como recurso didáctico del Provisorato de Indios radicó en que se ajustaba al modelo retórico de la época barroca. Buscaba persuadir (*persuadere*) a los indios de dejar sus idolatrías, era una lección (*docere*) y un espectáculo (*delectare*) que inducían un cambio de conducta (*movere*). Los preparativos, ceremonias, procesiones y misas previos al auto de fe reforzaron el mensaje docente con la descripción de las faltas cometidas por los reos. El público se veía "atrapado" como parte del impactante espectáculo al dejar de ser simples espectadores y convertirse en actores; la conmoción psíquica debió alterar la psique del individuo produciendo así un cambio en sus costumbres. El resultado que se buscaba era disuadir a los indios de caer en conductas idolátricas y acercarse más a la Iglesia.

Los autos de fe para indios fueron predominantemente urbanos porque los provisores de naturales estaban plenamente conscientes de la importancia y beneficios que hacer una demostración de fuerza tan magnificente como un fastuoso auto de fe ante la sociedad indígena y no indígena les reportaría como institución, pero también en lo personal a las carreras personales de los provisores generales de indios. Por ello, el lugar idóneo para semejante demostración de fuerza no eran los pueblos marginales y apartados donde la mayor parte de las desviaciones y heterodoxias nativas se presentaban, y donde el control que Iglesia y Estado mantenían sobre la población era en ocasiones bastante relativo, sino en la ciudad, porque ésta era el centro de poder por excelencia. En la ciudad todos se enterarían de su destacado proceder y de ahí las noticias llegarían con facilidad a la corte en España e incluso hasta Roma.



El auto de fe tiene la particularidad de que se produce con acusados verdaderos, que conocen seguramente su papel, pero que no son actores en el sentido literal del término y tampoco hacen ensayos, pues el espectáculo es definitivo, único y absolutamente dramático para ellos. Los únicos "actores" más o menos permanentes, o que al menos pueden tener varias participaciones en escenarios de diferentes montajes, son los propios inquisidores, que suman a su papel de inquisidor (o provisor) el de escenógrafos. El auto de fe inquisitorial o para indios es muchas cosas simultáneamente pero entendido dentro de un contexto urbano es en primer lugar, una *presentación* pública de la abjuración, de la reconciliación y del castigo, que sigue reglas precisas, producto de un modelo común a las inquisiciones hispánicas, y con un discurso y una dimensión teatral evidentes, que toman cuerpo directamente en el tablado, en la escenografía y en la distribución de los papeles con personajes reales.

El auto de fe tiene una dimensión ritual que transcurre de manera simultánea y paralela a su condición de espectáculo teatral preferentemente urbano. Como todo ritual, el sentido del auto de fe se encuentra en la secuencia de sus partes o de los actos de quienes participan en la ceremonia. Los lugares, las posturas, los gestos y las palabras no son casuales ni pasan inadvertidos, todos y cada uno tienen intención y funciones definidas previamente, y su complejidad varía según los contextos históricos precisos en los que el ritual se desarrolla. Por eso mismo, y como toda acción humana, el auto de fe presenta momentos de mayor intensidad resultado de su propia evolución histórica y geográfica; no obstante, en tanto que funciona como un rito se sujeta a una liturgia que le llevan a constituir en sí mismo un tiempo sagrado y permanente.

El arribo de las ideas ilustradas trajo consigo una transformación en la manera que la Iglesia pensó a las heterodoxias indígenas. La década de 1760 marcó un importante punto en la política sobre los indios que siguió el Arzobispado de México. La disminución gradual de los casos de heterodoxias indígenas denunciados y castigados parece indicar una nueva manera de ver el problema de las desviaciones nativas o más bien una nueva forma de enfrentarlas. Las décadas de 1750 y 1760 marcaron el auge de la persecución y castigo de las desviaciones religiosas nativas pues fue



cuando más autos de fe se realizaron, y fue también por esos años que aparecieron los edictos de los provisores de indios condenando las prácticas supersticiosas de los indios.

Para los prelados de la segunda mitad del siglo XVIII, muchos de los conflictos por causas de fe que se presentaban en la población indígena eran resultado de rencillas entre grupos o personas. Por ejemplo, cuando las facciones rivales se lanzaban acusaciones falsas a diestra y siniestra, o cuando, sobre todo para la segunda mitad del siglo, los procesos eran sobreseídos porque se trataba de acusaciones producto de la ignorancia y en otros casos sin fundamento, por lo que se procedía a absolver a los reos. Al revisar la conducta de los indios, pero también el proceder de los jueces, es claro que la idea de la "ignorancia invencible" era algo que había quedado como parte de un discurso superado.

La mala preparación de los curas párrocos fue una de las explicaciones favoritas para señalar las causas de la persistencia de esa supuesta "ignorancia" de los indios y sus muchos vicios. Un ejemplo de esto lo tenemos con la visita pastoral que el arzobispo Rubio y Salinas realizó a su diócesis en 1752, y de la que anotó que los naturales de Tequisquiapan acusaron a "su cura el bachiller don José Antonio de Morales por su ignorancia en el idioma otomí y malos tratamientos y habiendo comparecido también dicho bachiller en juicio verbal, dando sus descargos halló su señoría ilustrísima que los indios le tienen una grande e injusta oposición y se resisten a cumplir con las obligaciones cristianas de lo que dimanan los disgustos que ellos se facilitan por sí mismos..." Para el arzobispo Lorenzana y para el IV Concilio Provincial la causa de las idolatrías se explica por los constantes errores cometidos por la Iglesia durante más de 250 años de evangelización más que por la "ignorancia invencible" de los indios.

Los edictos de idolatrías de mediados del siglo XVIII marcan el punto de transición entre el concepto de superstición demoniaca y el de superstición ignorante como causa de la superstición idolátrica. Las reformas de la Iglesia novohispana de la segunda mitad del siglo XVIII implicaron un nuevo trato hacia los indios que se encaminaba a eliminar sus privilegios y excepciones para lograr su incorporación plena en las tareas y exigencias



cada vez mayores del gobierno en crisis permanente, sobre todo en el plano económico.

El endurecimiento en el trato a las tradiciones nativas, se tradujo en un fuerte ataque a las culturas locales y propició situaciones de tensión social manifiestas en expresiones de heterodoxia religiosa y levantamientos o motines. Muchas de las formas de organización y expresión cultural, social, económica, política o religiosa que emanaba de los pueblos de indios empezó a ser vista como signo de atraso, inferioridad e irracionalidad, y por lo mismo requería de una sacudida para salir del hueco en que se encontraba sumida. Era el embate racionalista ilustrado contra las formas de expresión tradicionales de las culturas indias y la justicia eclesiástica del Arzobispado de México y fue una herramienta importante en esa transformación pues a través de ella se impulsó el cambio en las costumbres cotidianas de la población indígena.

Después de la década de 1760, el papel protagónico que el Provisorato de Naturales había ganado en la sociedad novohispana se recompuso, pasó a ocupar una posición más discreta y emprendió actividades menos visibles. Poco a poco, los provisores de indios tuvieron menos independencia y su actividad, tal vez más intensa que antes, se supeditó a las disposiciones del arzobispo y del virrey. Se convirtieron cada vez con mayor claridad en un instrumento de las reformas impulsadas por el gobierno. Los autos de fe para indios dejaron de realizarse, y la injerencia de los funcionarios reales en aspectos que antes sólo les competían a los provisores de naturales fue evidente. Su principal función fue exterminar las manifestaciones de la religiosidad barroca. Los tribunales eclesiásticos para indios en el Arzobispado de México fueron parte de un amplio y complejo sistema jurídico en el que el control de la moral y de la ortodoxia religiosa era parte fundamental. En este sentido, la represión o tolerancia tanto de las buenas costumbres como de la idolatría y de las supersticiones fue un reflejo de los ideales de sociedad que la Iglesia pretendía establecer, así como un interesante gradiente social. La Audiencia del Arzobispado de México, y particularmente su tribunal para indios, se convirtió en el espacio dentro del cual los conflictos de la vida cotidiana de los naturales se evidenciaron y dirimieron. En su conjunto esta documentación (aunque relativamente



fragmentaria), supone una vía excepcional para la reconstrucción de la vida cotidiana de los indios del centro de México, pero es principalmente una llave para percibir las ideas que la Iglesia y el Estado tenían de lo indígena y de su organización.

Desde otro punto de vista, se puede decir que la existencia de estos tribunales jugó un papel de catalizador social, un baluarte en la estabilidad y longevidad del mundo colonial, pues fue mucho más que sólo la persecución de supersticiones, idolatrías y hechicerías. Esa relativa estabilidad construida bajo el concurso de las instituciones coloniales eclesiásticas y reales, se trastocó con el arribo de las ideas ilustradas. En el siglo XVIII el mundo hispánico enfrentó cambios que llevaron a la transformación de los principios rectores de la justicia eclesiástica en torno de los delitos de fe y de costumbres. Los cambios de actitud y la reducción de los márgenes de tolerancia aplicados por las reformas borbónicas explican en parte que la estructura de los tribunales para indios fuera más evidente en el siglo XVIII que en los siglos anteriores. Esto se vislumbra también en la mutación del léxico que se empleó en el contexto judicial eclesiástico, por ejemplo, la variedad de formas de catalogar los delitos perseguidos. Así, términos como herejía e idolatría cedieron espacio ante nuevos calificativos como el de superstición y varios más. El surgimiento de un lenguaje ilustrado, resultado en parte del empleo de médicos o teólogos en los juicios, ejemplifica el cambio en la concepción y significación cristiana de la heterodoxia. En el fondo se trata de un cambio de mentalidad.

A medida que el fin de siglo se acercó y que la crisis de la Monarquía española se agudizó, el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México perdió relevancia hasta languidecer y casi desaparecer en tiempos de la guerra de Independencia.

El Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México entabló una guerra contra las supersticiones e idolatrías de los indios, ésa fue una de sus principales tareas y a ello dedicó buena parte de sus afanes, sin embargo, no fue ésta la única misión que dicha institución debía desempeñar, también estaba el cuidado de la moral y las costumbres. En el fondo, su misión era "guiar" a los indios a lo que la Corona y la Iglesia consideraban era "la salvación de las almas de los indios"; si bien tal vez su discurso



justificaba con un "halo de bondad" sus acciones, también es cierto que la población indígena fue sometida y obligada a cambiar de forma radical su forma de vida.

La guerra contra las supersticiones e idolatrías de los indios siempre estuvo marcada por un telón de fondo que fue la "lucha del bien contra el mal", si bien no siempre fue igual pues los conceptos cristianos sobre el tema fueron modificándose en la medida que los tiempos y las ideas cambiaron. Durante el siglo XVI se dieron los primeros enfrentamientos y entonces las ideas cristianas sobre la religión de los indios la demonizó y condenó trasladando a América la guerra que contra los protestantes imperaba en Europa. Después de esta primera fase la Iglesia siguió considerando ciertas costumbres de los indios como resultado de la influencia demoniaca, pero se consideró que los indios estaban en condición de indefensión pues su condición de rudos y miserables los llevaba a ser individuos inferiores condenados a ser presa de una ignorancia invencible, situación aprovechada por el demonio para seducirlos. Esta situación suavizó el tono de la lucha contra la idolatría y la superstición de los indios, de ahí que la estrategia más usual para combatirlas fuera una mezcla entre la severidad, que incluso llegó a construir prisiones especializadas contra idólatras (en Oaxaca), y la tolerancia, que permitió a los indios dar rienda suelta a un mundo devocional en el que el sincretismo fue sello distintivo. Así transcurrió la mayor parte del siglo XVII.

Al entrar el siglo XVIII el mundo barroco entraba en su última etapa y la persecución de las supersticiones nativas vivió su última gran época de expansión que encontró en la realización de los autos de fe el vehículo ideal para emitir un mensaje de autoridad, orden y control sobre las costumbres de los indios. Los provisores de indios de entonces encontraron en los autos de fe para indios una oportunidad de ganar presencia social, política y litúrgica, no sólo entre la población indígena sino en la sociedad misma; además, los autos de fe para indios fueron una manera de criticar la religiosidad indígena que hasta entonces había sido contenida por otras vías. Durante la segunda mitad del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, en la última etapa de vida colonial, la mayor presencia del racionalismo ilustrado en Nueva España llevó a un cambio en los conceptos y las políticas de ataque



a las supersticiones e idolatría de los indios. Desde mediados del siglo XVIII las ideas cristianas sobre la superstición se modificaron y retiraron protagonismo al demonio como su responsable. Al mismo tiempo inició el ataque final del mitrado a la estrecha relación que las órdenes religiosas sostenían con los indios; los párrocos de indios y jueces eclesiásticos fueron instrumentos de importancia en esta tarea que se complementó con la postrera etapa de secularización de mediados del siglo XVIII. En esta historia el Provisorato de Indios fue herramienta de gran importancia para que los prelados afianzaran su posición de dominio en la Iglesia Mexicana.

Las supersticiones comenzaron a ser vistas más como el resultado de la ignorancia que de la acción diabólica, también se acusó a los frailes de la deficiente evangelización que favoreció el anquilosamiento de las costumbres supersticiosas e idolátricas de los indios. El IV Concilio Provincial Mexicano intentó imponer una serie de cambios en la forma en que la Iglesia trataba a los indios y el remedio más señalado fue la educación sistemática. Así, los autos de fe para indios dejaron de ser vistos como el camino para exterminar los comportamientos errados de los indios y cedieron su lugar de privilegio a una política de fundación de escuelas para indios en las que además de proporcionar la instrucción básica se imponía la enseñanza de castellano en detrimento de las lenguas nativas. Para la política que la Iglesia mexicana del periodo ilustrado impuso, el Provisorato de Indios empezó a ser una herramienta de menor importancia que para sus predecesores y esto llevó de forma gradual a la transformación de dicha institución, lo que le hizo disminuir su presencia ante la sociedad a la que pertenecía.

Para la Iglesia ilustrada en Nueva España el combate de las supersticiones e idolatría de los indios había bajado el énfasis de la antigua lucha entre el bien y el mal. Para los ilustrados seguía siendo importante el combate contra la superstición pues era vista como una forma de retraso, como una manifestación de viejos atavismos producto de la ignorancia y de la falta de educación. Para la Iglesia de fines del siglo XVIII la etiología de la superstición y de la idolatría ya no era la perversa mano del Demonio sino los errores de los hombres. Entonces, como la falla era producto de la acción del hombre, el remedio tendría que venir de la misma fuente, por



eso los añejos e impresionantes autos de fe dejaron de ser vistos como un remedio eficaz ante la ignorancia de los indios.

Por último, es importante señalar que la política eclesiástica era acorde con lo que la Corona buscaba de los indios. Para la monarquía Borbón la incorporación de los indios como súbditos plenos era vital en el proceso de reconstrucción del Imperio y políticos cercanos al trono, como Campillo, impulsaron la idea de que si España quería competir ventajosamente contra sus rivales ingleses o franceses debía eliminar los privilegios de los millones de indios quienes debían dejar de ser vistos como rudos, miserables y presa de la "ignorancia invencible" para convertirse en súbditos que podían aportar riqueza y bienestar a la Corona. Por ello los indios tendrían que dejar de ser tratados como un grupo de excepción, a ello se debió el cambio en la administración de sus bienes de comunidad o las nuevas políticas que frente a ellos siguió la Iglesia.

Durante el siglo XVIII el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México mutó lentamente de una mentalidad con resabios de la época barroca a una institución cada vez más ilustrada, lo que significó la disminución y casi exterminio de las persecuciones de la superstición idolátrica. Las decisiones de los jueces del Provisorato siempre ponderaron los grados de conciencia e ignorancia de los indios, pero éstos no fueron factores únicos ni necesariamente determinantes en las sentencias. Aunque en el discurso de la teología moral la "ignorancia invencible" fue una categoría importante que se tradujo en argumento legal que se mantuvo "flotando" en los tribunales como recurso jurídico para señalar que la ignorancia es presunción de inocencia, pecado sin culpa y delito atenuado. Así pasó, creo yo, con la superstición y la idolatría de los indios del arzobispado de México en el siglo XVIII.


REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



Apéndices documentales

I. 1754: Edicto contra maleficios expedido por el arzobispo Manuel Rubio y Salinas.

II. 1757, 13 de enero: Edicto que expide el Provisor de Naturales del Arzobispado de México, doctor D. Francisco Jiménez Caro contra bailes que los indios hacen en Cuaresma y a los que comúnmente se les llama *Nescuitiles*.

III. 1764: Para que el gobernador de Nuevo México erradique la idolatría de los pueblos de la provincia y vigile que los indios aprendan el idioma castellano y la religión cristiana. Abiqui, Santa Cruz de la Cañada, Sonora, Provincia del Santo Evangelio.

IV. 1768: Del Ilustrísimo Señor Lorenzana. Reglas para que los naturales de estos reinos sean felices en lo espiritual y temporal.

V. 1769: Edicto expedido en nombre del provisor de Indios, el doctor Don Manuel Joaquín Barrientos para desterrar Idolatrías, Supersticiones y otros Abusos de los indios.

VI. 1771: Lista de abusos que frecuentemente cometen los indios presentada por el IV Concilio Provincial Mexicano.

VII. 1787: Real cédula fecha en Madrid a 21 de diciembre de 1787: Sobre conocimiento en causas de idolatría.

VIII. Lista de Provisores de Indios y Chinos del Tribunal Metropolitano de la Fe del Arzobispado de México en el siglo XVIII.

IX. Lista de casos contra indios por causas de fe en el Provisorato de Indios y Chinos del Tribunal Metropolitano de la Fe del Arzobispado de México, siglo XVIII.

X. Lista de Autos de fe celebrados por el Provisorato de Indios y Chinos del Tribunal Metropolitano de la Fe del Arzobispado de México en el siglo XVIII.

I. 1754: EDICTO CONTRA MALEFICIOS EXPEDIDO POR EL ARZOBISPO MANUEL RUBIO Y SALINAS.

Nos, el doctor Dn. Manuel José Rubio y Salinas, por la Divina Gracia y de la Santa Sede Apostólica, Arzobispo de la Santa Iglesia Metropolitana de esta Corte y su Arzobispado, del consejo de su Majestad, Dios le guarde etc. Año de 1754[1]

A nuestros curas seculares, jueces eclesiásticos y ministros de doctrina de este nuestro Arzobispado, Salud y Gracia. Hacemos saber que el copioso número de causas seguidas contra los indios en nuestros tribunales por el delito de maleficio en que les has e rogado muchas veces graves perjuicios, llama nuestra consideración para evitarlos facilitando a todos los juzgados foráneos suficiente instrucción que sirva para su gobierno en semejantes casos sin que la incuria de unos o el indiscreto celo de otros llegue en lo sucesivo a molestar los naturales con justas presiones, y procesos mal dirigidos ya por el defecto del orden judicial o porque no conste el cuerpo del delito fundándose las acusaciones sobre amenazas y rumor público en que suele operar la malicia sus efectos por lo que los miserables indios llegan a sufrir notables vejaciones por el delito de hechicería que la vulgar despreciable opinión les atribuye.

Y porque en consecuencia de lo referido, habiendo averiguado que en los procesos de esta clase reconocidos en nuestro provisorato de naturales a excepción de uno, se ha visto precisado el promotor fiscal a pedir la virtud de los reos a quienes con la captura y embargo de bienes se condujo a la mayor inopia sin que pudiesen resarcírseles los daños por la de los denunciantes quedando estos en no pequeñas ocasiones insatisfechos de sus venganzas deseando ocurrir con el remedio conveniente; mandamos librar despachos de cordillera a todos los curas y jueces eclesiásticos para que dejando testimonio de ellos en el archivo de cada curato tengan instrucción competente para formar las causas sobre el referido delito de maleficio, en

1. AHAM, Fondo: Juzgado eclesiástico de Toluca, Sección: Licenciado Juan del Villar, Serie: Edictos episcopal, caja: 73, exp. 30, f. 5, Año: 1754.



cuya conformidad por el presente ordenamos que por ningún caso se proceda a captura por sola queja del que se dijese maleficiado, que luego que presente la denuncia y ocurran verbalmente a quejarse de algún indio o india sea la primera diligencia proveer auto para que reconozcan a el doliente los médicos (si hubiere en el lugar) cirujanos o barberos cuyas declaraciones se asienten por extenso preguntándoles con individualidad no solo el juicio que formaren del accidente sino también sus indicantes. Y si hubiere antes asistido al enfermo diga lo que en él ha observado y las medicinas que le aplicaron.

Que en caso de no haber quien haga el reconocimiento, examinen los jueces eclesiásticos a los familiares de los enfermos y personas que les asistiere preguntándoles no sólo de la dolencia sino también de los medicamentos aplicados y de sus principios y todo lo que hubieren observado en su progreso y siempre hagan informe separado de lo que les constare de vista o experiencia no omitiendo estas diligencias aun en caso que proceda para practicarse la inspección de los médicos.

Que resultando por una u otra vía indicios de maleficio, procedan a recibir sumaria con los testigos que se les presentaren examinándolo con la prolijidad y circunspección que pide la materia haciéndoles dar razón de sus dichos y deponiendo de fama, averigüen de ellos los autores o sujetos a quienes lo oyeron o vieron o si es la voz general de todo el pueblo o vecindario.

Que de ninguna manera se descubra el proceso persona alguna sea la que fuere si no que procedan con el mayor secreto encargándolo también a los testigos y demás personas que intervinieren y con apercibimiento si lo juzgaren necesario.

Que practicado todo lo referido aunque estuviere probado el delito no procedan a captura sino que en la brevedad posible den cuenta a nuestro provisor de naturales para que por él se libren precisamente los mandamientos de prisión en caso que deban despacharse, ocurriendo de este modo a los perjuicios precitados y a el abuso de manifestar los procesos de fe a las justicias reales para el auxilio contra todo derecho que no puedan persevirse derechos algunos por estas causas diligencias, examen de testigos y demás... por deberse estimar de oficio así por los jueces eclesiásticos como por sus notarios.



Y finalmente que procuren por los medios posibles no remitir a dicho tribunal proceso alguno mal instruido y sin su informe con que pueda afianzar nuestro provisor sus determinaciones, atendiendo en razón del delito de maleficio la común nota que padecen los naturales y con pocas veces se han verificado ciertas las hechicerías y cuanto se contienen en las denuncias.

Asimismo ordenamos que en el recibimiento de cada despacho de cordillera asienten los curas y jueces eclesiásticos que queda testimoniado en sus archivos y devueltos los originales se pongan en el de nuestro juzgado de indios para que teniéndose presente pueda tomarse la oportuna providencia contra los que fueren inobedientes u omisos en cumplir con lo mandado. Dado en nuestro Palacio Arzobispal, firmado de Nos, sellado y refrendado de nuestro Palacio Arzobispal, firmado de Nos, sellado y refrendado de Nuestro infrascripto secretario de cámara y gobierno en quince días del mes de junio de mil setecientos cincuenta y cuatro años.

Manuel José, Arzobispo de México por mandato del arzobispo mi señor. Don Francisco Aren de Soto, secretario.

Concuerda con el original superior despacho…que original remití a la parte que cita la cordillera y para que conste en virtud de lo mandado por su Señoría Ilustrísima el arzobispo, mi señor, saqué el presente cierto, leal y verdadero en esta ciudad de Señor San José de Toluca a diez y seis de octubre de mil setecientos cincuenta y cuatro, siendo testigos a lo ver, sacar, corregir y concertar, Don Salvador y Don Domingo Valencia, vecinos de esta ciudad, de ello doy fe.

Doy fe de ello lo firmé:

José Sánchez notario.

[Listado de poblaciones al margen izquierdo de cada foja].

1 Huisquilucan
2 Tarasquillo
3 Osolotepec
4 Xiquipilco
5 Temoaya
6 Temascalcingo
7 Acambay
8 Atlacomulco
9 Xocotitlan
10 Chiapa de Mota
11 Aculco
12 Xilotepeque



13 Ixtlahuaca
14 San Felipe Ixtlahuaca
15 Malacatepeque
16 Temascaltepeque de indios
17 Real de Temascaltepec
18 Texupilco
19 Amatepec Itlatlaya
20 Alamistlán
21 Real de Sultepeque
22 Osoloapan
23 Almoloya
24 Toluca
25 Metepeque
26 Sinacantepeque
27 Tecaxic
28 Atengo
29 Amanalco

[Al margen: 1754]
Nos, el Dr. Dn. Manuel José Rubio y Salinas, por la divina gracia y de la Santa Sede apostólica, Arzobispo de la Santa Iglesia Metropolitana de esta Corte y su Arzobispado, del Consejo de su Majestad (Dios lo guarde) etc.

A nuestros los curas seculares, jueces eclesiásticos y ministros de doctrina de este Arzobispado, Salud y Gracia en nuestro Señor Jesucristo: Hacemos saber que el copioso número de causas seguidas contra los indios en nuestros tribunales por el delito de maleficio en que se les ha irrogado muchas veces graves perjuicios llaman nuestra consideración para evitarlos facilitando a todos los juzgados foráneos, suficiente instrucción que escrita para su gobierno en semejantes casos sin que la injuria de unos, del indiscreto celo de otros lleguen lo sucesivo a molestar a los naturales con injustas presiones y procesos mal dirigidos ya por el defecto del orden judicial o porque no conste del cuerpo del delito fundándose las acusaciones sobre amenazas y rumor publico en que suele operar la malicia sus efectos por lo que los miserables indios llegan a sufrir notables vejaciones por el delito de hechicería que la vulgar despreciable opinión les atribuye.

Y porque en consecuencia de lo referido, averiguaron los procesos de esta clase en nuestro provisorato de naturales, a excepción de uno, se ha visto precisado el promotor fiscal a pedir libertad de los indios a quienes con la captura y embargo de bienes se condujo a la mayor inopia sin que pudieran resarcírseles los daños, por la de los denunciantes, quedando estos en no pequeñas ocasiones satisfechos de su venganza.



Deseando ocurrir con el remedio conveniente mandamos librar despachos de cordillera a todos los curas y jueces eclesiásticos, para que dejando testimonio de ellos en el archivo de cada curato tengan instrucción competente para formar las causas sobre el referido delito de maleficio en cuya conformidad por la presente ordenamos que por ningún caso se proceda a captura por la sola queja que se dice maleficiado.

Que luego que se presente la denuncia y ocurran verbalmente a quejarse de algún indio, o india, sea la primera diligencia [documento manchado] ver auto para que reconozcan al doliente médicos (si los hubiese en el lugar), cirujanos y barberos, cuyas declaraciones asienten por extenso preguntándoles con individualidad no solo el juicio que formaren del accidente si no también sus indicantes. Y si hubieren antes asistido al enfermo digan lo que en él han observado y las medicinas que han aplicado.

Que en caso de no haber quien haga el reconocimiento, examinen los jueces eclesiásticos a los familiares de los enfermos, y personas que les asistieron, preguntándoles no solo de la dolencia si no también de su principio y medicamentos aplicados, y siempre hagan informe separado de lo que constare de vista y experiencia, no omitiendo estas diligencias con encargo que pueda practicarse la expección por los médicos.

Que el resultado por una u otra vía, indicios de maleficio precedan a recibir sumarias con los testigos que se les presentaren, examinándolos con la prolijidad y circunspección que pide la materia, haciéndoles dar razón de sus dichos y deponiendo de forma averigüen de ello los autores o sujetos a quienes lo oyeron o vieron, o si es la voz general de todo el vecindario. Que de ninguna manera se descubra [Sobre el renglón: proceso a persona alguna] en manera alguna, sea la que fuere si no que procedan con el mayor secreto, encargándolo también a los testigos, ni demás personas que intervinieren y con apercibimiento si lo juzgaren necesario.

Que practicado todo lo referido, aunque estimen probado el delito, no procedan a captura si no con la brevedad por este den cuenta a nuestro Provisor para que por él se libren precisamente los mandamientos de prisión, encargo que deban despacharse ocurriendo de este modo a los perjuicios precitados ya el abuso, de manifestar los procesos de fe a las justicias Reales para el auxilio contra todo derecho.



Que no puedan percibirse derechos algunos por estas causas, diligencias, examen de testigos y demás que se ofrecieren por deberse estimar de oficio así por los jueces eclesiásticos como por sus notarios.

Y finalmente que por [testado: vean] y procuren por los medios posibles no remitir a dicho tribunal proceso alguno mal instruido y sin su informe con que pueda afianzar nuestro provisor y vicario general sus determinaciones, atendiendo en razón del delito de maleficio, la común nota que padecen los naturales, cuán pocas veces se han verificado las hechicerías y cuanto se contiene en las denuncias.

Así mismo ordenamos que en el recibo de cada despacho y cordillera asienten los curas y jueces eclesiásticos que queda testimoniado en su archivo y devueltas los originales se pongan en el de nuestro juzgado de indios para que teniéndose en él presentes, pueda tomarse la oportuna providencia, contra el que fuere inobediente u omiso en cumplir con lo mandado. Dado en nuestro Palacio Arzobispal, firmado de Nos, sellado y refrendado de nuestro infrascripto Secretario de Cámara y gobierno, a quince días del mes de junio de mil setecientos cincuenta y cuatro años.

II. 1757, 13 DE ENERO: EDICTO QUE EXPIDE EL PROVISOR DE NATURALES DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO, DOCTOR D. FRANCISCO JIMÉNEZ CARO CONTRA BAILES QUE LOS INDIOS HACEN EN CUARESMA Y A LOS QUE COMÚNMENTE SE LES LLAMA NESCUITILES.[2]

Edicto. Nos el Dr. D. Francisco Jiménez Caro, abogado de los reales consejos y de la chancillería real de esta Corte, vicario actual del colegio y recogimiento voluntario de niñas de S. Miguel de Belén de esta Ciudad, canónigo penitenciario de la Santa Iglesia Metropolitana de ella, examinador sinodal de este Arzobispado, juez provisor y vicario general, é inquisidor de los Indios de él y de los de las Islas Filipinas, residentes en su distrito por el Ilmo. Sr. Dr. D. Manuel José Rubio Salinas, por la divina

2. Hipólito Fortino Vera, *Colección de documentos eclesiásticos de México o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, Amecameca, 1887, t. II , p. 150 y ss.





gracia y de la Santa Sede Apostólica, arzobispo de la santa iglesia Metropolitana y su Arzobispado del consejo de S. M. que Dios le guarde & c.

Por el tenor del presente mandamos, que los jueces eclesiásticos, curas beneficiados, sus vicarios, RR. PP. curas ministros y coadjutores de este dicho Arzobispado, que al margen se individúan, notifiquen respectivamente a los gobernadores, alcaldes, regidores, merinos, topiles, sacristanes, cantores ú otras personas a cuyo cargo es en las cuaresmas la representación de la Pasión de Cristo Señor Nuestro. Que comúnmente llaman Nescuitiles; y en las fiestas las danzas de los santiaguitos, bien se ejecuten en las iglesias capillas de los pueblos, o en otra parte de su jurisdicción, les exhiban *in continenti* todos los papeles con que se ensayan en el idioma y forma que estuviesen; y hecho se remitirán a este tribunal con toda seguridad y secreto, dándose razón individual, de que en los pueblos o barrios se practican semejantes actos, y en cuales se omite, ó informando lo que hallaren conveniente en servicio de Dios y exaltación de nuestra santa fe sin permitir en el ínterin se hagan, ni ensayen en manera alguna los referidos Nescuitiles y danzas, hasta que por Nos, en vista y a consecuencia de lo anteriormente determinado en otros partidos, se proceda a lo que sea de justicia; y recibido este despacho, enterados de lo que se previene para su puntual ejecución y sentada la diligencia correspondiente, se remita al curato que sigue, para que llegado al último de la cordillera, se devuelva con la brevedad posible.- Provisorato y tribunal de fe de los Indios y chinos metropolitanos de México, Enero, trece de mil setecientos cincuenta y siete años.- Der. Francisco Jiménez.- Por mandado del Sr. Provisor y vicario general de Indios.- Juan Nepomuceno de Lima, notario receptor.



III. 1764: PARA QUE EL GOBERNADOR DE NUEVO MÉXICO ERRADIQUE LA IDOLATRÍA DE LOS PUEBLOS DE LA PROVINCIA Y VIGILE QUE LOS INDIOS APRENDAN EL IDIOMA CASTELLANO Y LA RELIGIÓN CRISTIANA. ABIQUI, SANTA CRUZ DE LA CAÑADA, SONORA, PROVINCIA DEL SANTO EVANGELIO.[3]

Vuestra excelencia ilustrísima ordena al gobernador del Nuevo México esté a la mira y avise continuamente de cómo se cumple la resolución que se expresa. Y se dedique a destruir todos los ídolos, adoratorios y aras de los falsos dioses, como se previene.

Don Joaquín de Monserrate y etcétera. Habiendo don Tomás Vélez Gachupín, gobernador y capitán general del Nuevo México en carta de 28 de mayo de este año trasladádome las noticias, que se le participaron por las cortes, que acompaño del padre misionero del pueblo de Abiqui religioso franciscano de esta provincia del Santo Evangelio, y don Manuel García Pareja, alcalde mayor actual de Santa Cruz de la Cañada en aquella gobernación, cerca de los innumerables hechiceros, maléficos e idólatras, aún indios como gente de razón, que en diversos pueblos de aquella provincia y en la de Sonora se ha descubierto haber, participándome también dicho gobernador el mal estado en que se hallan los indios reducidos de aquella provincia en quienes es advierte radicada la idolatría, el uso de las hechiceras y maleficio con que causan muchos daños: el ningún adelantamiento en la instrucción de la doctrina cristiana, sin embargo de congregar los misioneros a los indios a que los recen, acusa de que esto lo hacen en la lengua castellana que no entienden los indios, y la de los misterios, y que aún las confesiones que sólo usan en artículo de muerte son por medio de indios intérpretes idiotas, que por ignorancia o por malicia pueden introducirles errores; y que de esto es causa el que ninguno de los misioneros sabe el idioma de los indios, ni se han aplicado a formar arte por donde lo aprendan los que se destinasen a aquél ministerio. En su vista, y de lo consultado por el licenciado don Felipe de Luna abogado de esta Real Audiencia a que suscribieron los señores fiscal de su majestad y auditor general de la corte, conformándome con uno y otro, tuve a bien mandar se les ruegue y

3. AGN, *General de parte*, v. 44, exp. 131, f. 124-124v.



encargue al reverendísimo padre comisario general de la religión del señor San Francisco, y al reverendo padre provisor de la provincia del Santo Evangelio, remuevan de las misiones de aquella provincia a los misioneros que no sepan el idioma de sus indios, y subroguen en su lugar otros que lo hablen y entiendan: y que en caso de no haber algunos, destinen por lo menos religiosos celosos, capaces y aplicados que se dediquen a aprenderlo y a escribir artes por donde se enseñen a los sucesores, y que al mismo tiempo cuiden de que los indios aprendan el idioma castellano: apercibiéndoles que en caso de no cumplirlo, se removerá de su religión aquélla custodia, y se encargará a otra, en cuya virtud, y para hallarme cerciorado del debido efecto de esta determinación he resuelto expedir el presente, por el cual ordeno al dicho de gobernador del Nuevo México esté a la mira, y me avisará continuamente de cómo se cumple. Y en cuanto a los idólatras se dedicará dicho gobernador a destruir todos los indios, adoratorios y aras de los falsos dioses y a prohibir a los indios los bailes, y ceremonias gentílicas, publicándolo por bando en las partes que convenga con graves penas: las que ejecutará en los contraventores. México siete de xxxx? 1764. El marqués de Cruillas. Por mandado de su excelencia don José Gorraes.

Concuerda con su original a que me remito.

Dos sellos [al margen]. Un cuartillo. Sello cuarto, un cuartillo, años de mil setecientos y cincuenta y seis, y cincuenta y siete.

IV. 1768: DEL ILUSTRÍSIMO SEÑOR LORENZANA. REGLAS PARA QUE LOS NATURALES DE ESTOS REINOS SEAN FELICES EN LO ESPIRITUAL Y TEMPORAL.[4]

I. Que guarden el Santo temor de Dios, sepan la santa doctrina cristiana, no solo en su idioma, si no principalmente en castellano[5] cuiden educar bien sus hijos, respeten a sus superiores, sean obedientes a los párrocos y justicias pues sin esto todo será desorden.

4. Lorenzana y Buitrón, *Cartas pastorales y edictos…*
5. *Ley 18 tit. I, Lib. 6 recop. de ind. Todo lo enseña eruditamente el Señor Solórzano de Ind. Gubern. lib. I cap. 25 Conc. Limens. 2.can.113. y el tercero act. 5.*



II. cuidarán los padres de familias que sus camitas o tapestles para dormir en ellos, y lo mismo las de sus hijos estén limpias y en alto, porque contraen muchas y muy graves enfermedades,[6] por acostarse en partes húmedas y en el mismo suelo; que haya separación en sus jacales, que los casados duerman separados de sus hijos y que éstos no se junten los hombres con las mujeres, especialmente pasando de diez años; pues aunque sean pequeñas sus casitas pueden poner una división de cañas o de un petate.

III. No permitan los gobernadores[7] que indio alguno de más de veite y cinco años deje de tener oficio en el pueblo, sea labrador o jornalero y que luego que se casen fabriquen su casa o jacal, procurando en esto ayudarse unos a otros y así les costará muy poco. Como también cuidarán que los jacales se hagan como para racionales y no para [p. 46] bestias, señalando en cada pueblo los ancianos el modo y fabrica de las casas de indios y procurando[8]que todos habiten en población cerca de su iglesia, o a lo menos no muy distante pues se sigue mucho perjuicio para sus almas y cuerpos, quedando enteramente desamparados de socorro espiritual y temporal, y expuestos en los montes y soledad a incurrir en pecados, supersticiones e idolatrías.

IV. Que cada indio padre de familias tenga casa[9] y críe para sus sustento gallinas, guajolotes, cerdos, una vaca o cabras y tenga una yegua o mula para el transporte de lo que necesita.

V. Que procuren no tener entre sí pleitos, sino que compongan sus discordias amigablemente, y cuando se ofreciere hacer algún recurso a sus superiores nunca se junten muchos, sino que vaya uno o dos de los de más juicio e inteligencia del pueblo, pues lo contrario parece tumulto y es causa de que los naturales pierdan su trabaja por muchos días; y nunca se dirijan por cabecillas ni personas de casta infecta en los pueblos[10] y en las capitales tomen consejo de personas doctas y temerosas de Dios antes de

6. *Año 1601. ley servicio personal, que concluye así: que pues los indios son útiles a todos y para todos, todos deben mirar por ellos y por su conservación…*
7. *Ley 21, titulo I. Libro 6.*
8. *Ley 19, tit. I, Lib. 6.*
9. *Ley 22, tit. I, Lib. 6.*
10. *Ley 21, Tit. 3, Lib. 6.*



presentar memoriales, y no de sujetos imprudentes que no son abogados ni saben decirles lo que les conviene.

VI. Que cuiden del aseo de sus parroquias, oigan misa los días que tengan obligación y no los empleen en embriaguezes[11] que son la causa de su pobreza, ociosidad y pecados y también de muchas enfermedades y pestes.

[p. 47] VII. Que cuando algún indio enfermare procuren los demás asistirle, el que tenga, enviandole alguna ave, tortillas o huevos y el que no pueda le sirva en lo que tuviere necesidad; pues es una lástima ver que se dejan morir unos a otros sin socorro humano y tal vez sin sacramentos.

VIII. Que los naturales trabajen[12] y tengan las mujeres sus telares para fabricar la ropa que ellos y sus hijos gastan, y nunca anden desnudos ni sucios, porque se pierde el pudor y la salud y se mueren muchos niños por falta de aseo y limpieza matándoles la hediondez, así a los grandes como a los chicos y con particularidad si usan de algodón, cuya ropa no es tan sana como la de lino o cáñamo.

IX. Que tengan escuela de castellano[13] y aprendan los niños a leer y escribir, pues de este modo adelantarán, sabran cuidar su casa, podrán ser oficiales de república y explicarse con sus superiores, ennobleciendo su nación y desterrando la ignorancia que tienen, no sólo de los misterios de la fe sino también del modo de cultivar sus tierras, cría de ganados y comercio de sus frutos, a lo que se añade ser falta de respeto hablar en su idioma con los superiores o delante de ellos, pudiendo hacerlo en castellano aunque sea hablando poco.

X. Cuiden los padres de familias de casar sus hijos con los puros indios[14] o con españoles y castizos si pudiesen, y no se confundan con tanta variedad de castas que perturban la paz de sus pueblos y también es causa de que pierdan sus privilegios en los tribunales.

XI. Cuando algún indio se embriague, robare alguna cosa, [p. 48] o cometiera alguna torpeza, cuiden los gobernadores de castigarle y todos le

11. *Señor Solórzano de Ind. Gubern. Lib. I, cap. 24. Trae todas las decisiones canónicas y reales para desterrar los vicios y embriaguez de chicha, sora, pulque y otras bebidas.*
12. *Ley 20, Tit. 13, Lib. 6. Ley 23, Tit. 2, Lib.5.*
13. *Ley 13, Tit. 1, Lib. 6.*
14. *Ley 21, Tit. 3, Lib. 6.*



afeen la embriaguez o delito, para que de este modo se conserven todos en pureza de costumbres.

XII. Los caciques declarados y tenidos por tales sean honrados y distíngase en sus buenas costumbres[15] porte de su familia y decencia de su traje sin permitir que así los caciques como los demás naturales dejen su modo de vestir con la limpieza que les sea posible.

XIII. Que no vendan sus bienes raíces, porque no lo pueden hacer sin la real autoridad y licencia judicial, pues son menores y como a tales les está prohibido por las leyes reales[16] el enajenarlos, aunque sea con motivo piadoso.

Últimamente: Tengad entendido que los sumos pontifices les han honrado con muchos privilegios, y que nuestros reyes les aman tiernamente, y en sus leyes han mirado y miran siempre por su pie[17] y particularmente nuestro reinante soberano el señor Carlos III les favorece con una expresiones muy especiales[18] de modo que le deben estar muy obligados y esforzarse a servirle como los mas leales vasallos.

Y para que lleguen a noticia de todos los naturales estos avisos de su prelado, que con ancia desea su bien, se han puesto en estilo sencillo como exhortación y no como decreto. México y junio 27 de 1768.

V. 1769: EDICTO EXPEDIDO EN NOMBRE DEL PROVISOR DE INDIOS, EL DOCTOR DON MANUEL JOAQUÍN BARRIENTOS PARA DESTERRAR IDOLATRÍAS, SUPERSTICIONES Y OTROS ABUSOS DE LOS INDIOS.[19]

A todas y cualquier personas y de cualquier estado, calidad o condición, vecinos y moradores, estantes y habitantes de esta ciudad y en el distrito de

15. *Solórzano de Ind. Gubern. Lib. I, Cap. 16. Per torum. Conc. Limense de 3. Can. 113. Que se enseñe a los indios a vivir con orden y policía y tener limpieza, honestidad y buena crianza.*
16. *Ley 17, Tit. I, Lib. 6.*
17. *6. Lib. Tit. I. Ley I.*
18. *Manda su Majestad en su Real Cédula de que a los indios caciques se les trate como los señores nobles hijosdalgo de España y a los demás como a los del estado general de aquellos reinos.*
19. Lorenzana y Buitrón, *Cartas pastorales y edictos...*

este mismo Arzobispado: Salud y gracia en nuestro señor Jesucristo, que es la verdadera salud. Hacemos saber cómo teniendo presente que con los pecados contra nuestra santa fe católica se ofende gravemente a Dios Nuestro Señor y que su Divina Majestad mandó que la idolatría[20] se consumiese a sangre y fuego, diciendo a los fieles de su pueblo:[21] destruid los ídolos, echadlos por tierra, quemad, consumid y acabad todos los lugares donde estuvieren; aniquilad los sitios, montes y peñascos en los que pusieron; cubrid y cerrad a piedra y lodo las cuevas en las que se ocultaron, para que no os ocurra al pensamiento su memoria; no hagáis sacrificios al demonio ni pidáis consejo a los magos, encantadores, hechiceros, brujos, maléficos, ni adivinos; no tendrías trato ni amistad con ellos, no los ocultéis, sino descubridlos y acusadlos aunque sean nuestros padres, madres, hijos, hermanos, maridos o mujeres propias; no hagáis, ni creáis a los que os quieren engañar, aunque los veáis hacer cosas que os parezcan milagros, por que verdaderamente no lo son, sino embustes del demonio para apartarlos de la fe. Hemos anhelado desde nuestro ingreso el empleo en que nos hallamos constituidos, desempeñar, en cuanto nos ha sido posible sus altas y estrechas obligaciones; deseos del bien espiritual de los indios de este Arzobispado y de los de las Islas Filipinas residentes en su distrito, procurando con vigilancia perseveren en la fe católica, que por singular beneficio de la majestad divina recibieron y que no aparezcan en ellos vestigio alguno de la antigua impiedad, ni engaño de la astucia del común enemigo vuelvan a la idolatría; en cuya consecuencia y de lo convenido por el Santo Concilio Provincial Mexicano y mandado por las leyes de la *Novísima Recopilación*, de estos reinos y últimamente por nuestro católico monarca el señor don Carlos III (que Dios Prospere) en su real cédula fecha en Aranjuez a 13 de mayo del año pasado de 65 en que se sirve encargar la continuación en el exterminio de de la idolatría entre los indios, por ser el más principal y a que se debe ocurrir con gran desvelo, como tan del servicio de Dios Nuestro Señor, bien de sus almas y satisfacción de su majestad, y en las que previene

20. Ésta la castigó Phinees: El santo Profeta Elias alcanzó de Dios que el fuego abrasase a todos los sacerdotes idólatras y la lloró Jeremías. cap. 43, 12 y 13. Tren., cap. 2.
21. Exod. 23v. 24, Deuteron. 12 v. 3.



a la justicias reales den el favor y ayuda conveniente a los jueces eclesiásticos para el efecto; y en atención a las repetidas veces resueltos por los ilustrísimos señores arzobispos de esta diócesis y por este Tribunal, hemos prohibido diligentemente los bailes,[22] danzas y otras especies de juegos y representaciones, que a uso de los gentiles acostumbraban y querían continuar en algunos lugares fuera de esta ciudad, dando cuantas providencias nos han parecido conducentes para desarraigar los abusos, vanas observaciones, sortilegios, que el demonio, padre de la mentira, la alucina; y habiendo conseguido laudablemente en muchas partes su exterminio, porque los párrocos celosos han coadyuvado a las prácticas de determinaciones tan santas y recomendables; lo que nos ha sido de grande consuelo para conocer en esto exonerada nuestra conciencia, que de lo contrario resultaría gravada. Pero experimentando en el despacho diario de este Tribunal Metropolitano de Fe, que en algunos lugares de este Arzobispado, por no haber acaso llegado a saberse nuestras providencias pretenden ejecutar lo que tenemos prohibido y que muchas personas se hallan en el error de no estar en obligación de denunciar los delitos de los indios, por calificar de propia autoridad, ser unos ignorantes o por temor de que serán descubiertos con los reos, y que éstos les perjudicarán en el futuro; o por ignorar las censuras fulminadas a los que a sabiendas callan delitos contra nuestra santa fe, como evidentemente se ha manifestado a nuestro actual ilustrísimo prelado en su santa pastoral visita, en que con grave dolor de su celoso corazón ha notado diversos errores en los naturales, a quienes con el espíritu que Dios nuestro señor se ha servido comunicarle, ha exhortado para que los detesten; y deseando prevenir con oportuno remedio el daño que se puede originar a los fieles, y a nuestra religión Católica, hemos resuelto hacer a todos presentes las generales prohibiciones de este Tribunal de Indios y Chinos[23] y los delitos cuya punición toca a él privativamente y en su conformidad expedir este edicto por el que nuevamente ordenamos que en lo de adelante no se hagan, ni permitan los nescuitiles, representaciones al

22. Los bailes les llaman los mexicanos *mithotes, netotiliztli, mazehualiztli*.
23. Los naturales de China están sujetos al provisor de indios, con tal que se hayan domiciliado en este arzobispado.



vivo de la pasión de Cristo Nuestro redentor, palo del volador, danza de Santiaguito, ni otros bailes supersticiosos en idioma alguno, aunque sea en nuestro vulgar castellano, y sin embargo de que se pretenda honestar que los nescuitiles les son incentivos a los indios para su devoción, y que por tales espectáculos se mueven, pues de este modo les entra con más facilidad la fe por la vista que por el oído; respecto a que si en los principios de promulgada la ley evangélica en estos reinos se juzgó medio oportuno, por la incapacidad de los naturales sus habitadores y para su cristiana instrucción el permiso de semejantes representaciones, ya en estos tiempos en los que han corrido dos siglos y medio, es disonante y obsta la mencionada general repetida prohibición, por los gravísimos pecados, imponderables inconsecuencias, irrisiones, vanas observancias, irreverencias, supersticiones y demás justas causas que lo motivaron. Asimismo mandamos en virtud de santa obediencia, y so pena de excomunión mayor *latae sententiae trina canonica monitione preamisa,* a todos los que no fueron indios, y a éstos bajo de la de veinte y cinco azotes, a usanza de doctrina, en un mes de cárcel y otras a nuestro arbitrio, que sabiendo que algún indio de este Arzobispado o de las Islas Filipinas, que residen en su distrito y vulgarmente llaman chinos, han cometido algún delito contra nuestra santa fé, lo denuncien ante nos o ante su párroco o juez eclesiástico donde se hallaren dentro de seis días primeros siguientes después de haberse leído y publicado este edicto, o como de él tuvieron noticia en cualquier manera, que les damos y asignamos por tres términos y el último perentorio, y que fragilidad se hallaren incursos en haberse casado o querido casarse segunda o más veces, teniendo su primera mujer o marido vivos, o sido causa de que otros lo ejecuten; o que hayan blasfemado de Dios nuestro señor, la santísima Virgen María, o sus santos, o menospreciado sus imágenes; o celebrando misa y confesando sin ser sacerdotes; o reiterado los santos sacramentos de bautismo o confirmación; o abusado de ellos y del de la extremaunción; o celebrando pacto, o (como ellos dicen) hecho conciertos o tlatoléadose[24] con el demonio; o ejecutando curaciones supersticiosas valiéndose de medios en

24. *Tlatolli,* es plática o palabra.



lo material inconducentes para la sanidad; o abusado de los pipiltzintzintles,[25] peyote,[26] chupamirtos o rosas, o de otras hierbas o animales, o fingidos milagros, revelaciones, éxtasis y arrobos, u ocurrido a otro para que les adivinen cosas venideras, distantes u ocultas, o ejecutándolo ellos mismos; o llevado ofrendas comestibles, muñecas cera o sahumerio a las cuevas, cerros, ojos de agua, xahueyes o ríos, con el fin de regalar al aire u otros elementos; o adorar algunos animales o cosas insensibles, contraviniendo al primer precepto del Decálogo y a la solemne profesión que hicieron en el sacrosanto bautismo, en que renunciaron al demonio y sus pompas; o dejándose llevar del abuso que se practica en algunos curatos en la medicina llamada papas, que le hacen en algunos cadejos de la cabeza con ciertos ingredientes y aseguran que se han de morir en cortándoselos, o creído en el canto o lloro del tecolote[27] en salud o enfermedad; o en que tienen potestad para conjurar el granizo, mediante las ceremonias que a este fin ejecutan; o en otros errores, que por ser peculiares de cada partido se omite su expresión aunque por lo disonante e improporcionado del modo y circunstancias con que se ordena el medicamento o se asegura la consecución de lo que se pretende, se viene en claro conocimiento de ser de los comprendidos en este nuestro edicto; a efecto de que se practiquen en las causas de maleficio y hechicería las diligencias prevenidas por despacho general de cordillera de fecha del mes de Junio del año de 1754 y en otras se formen las sumarias y procesos correspondientes, según derecho común canónico, en que se atenderá a los reos que de su voluntad se denunciaren o llanamente confesaren su delito, con la misericordia con que se procede con los indios, por ser nuestro ánimo, de que estos miserables se conviertan con tiempo a Dios nuestro señor que no quiere decir la muerte del pecador sino su arrepentimiento, y que no quedemos responsables en esta parte a la estrecha y terrible cuenta que nos ha de pedir. Por lo que considerando que el medio eficaz para desarraigar éstos y semejantes delitos es la explicación de la doctrina cristiana, encargamos encarecidamente a todos

25. *Pipiltzintzintl*, son los muchachos.
26. *Peyuthl*, es el capullo del gusano de la seda.
27. *Tecolol*, es el búho.



los párrocos continúen en ella, advirtiéndoles a sus feligreses con la prudencia que el asunto y la capacidad de éstos demanda, los vicios de que deben apartarse, según la necesidad que de igual expresión notaren en su partido, especialmente los que son contra nuestra santa Fe y el de la embriaguez, que tanto daños les ocasiona y que con que de ordinario pretende disculparse. Declarando como declaramos en su fuerza y vigor y ser también general la prohibición que se ha hecho en algunas jurisdicciones de la representación de pastores y reyes, por las irreverencias que se ejecutan y profanación de vestiduras y ornamentos sagrados; como el uso de las ruedas grandes,[28] por su excesivo costo y continuas desgracias que se experimentan; y la de que no se bañen juntos hombres y mujeres, aunque sean casados, bajo la pena de cincuenta azotes, a usanza de doctrina y un mes de cárcel a los hombres, y de veinte y cinco con la honestidad debida y por mano de otra mujer y un mes de depósito a las de este sexo, y lo propio al dueño del temazcal y baño que lo consintiere; y de que si amonestados una vez, no enmendaren, se les agravarán las penas y se les destruirán prontamente los temazcales.[29] Y asimismo no deberse usar de los libros y papeles escritos por los indios o chinos en cualquier idioma, bajo los títulos de *Testamento de Nuestro Señor, Revelaciones de la Pasión, oraciones de Santiago, San Bartolomé, San Cosme y San Damián y Modo de conseguir mujeres,* por contener oraciones ridículas y de falsa doctrina, blasfemias, prácticas, revelaciones supuestas y promesas erróneas y escandalosas; y por esto deberse manifestar en este Tribunal o ante los jueces eclesiásticos y párrocos de cada territorio, los que se encontraren y los reportorios y supersticiosos calendarios donde están asentados por sus propios nombres todos naguales,[30] de astros, elementos, aves, peces y otros animales y tablas con pinturas extraordinarias de la muerte, de que abusan los curanderos, como también de piedras de varios colores para pronosticar si el enfermo a de morir o no; y que se des-

28. No se prohíbe aquí de modo alguno el fuego artificial de pólvora, sino la eternidad en el modo de usarle.
29. *Temazcali* es casilla como estufa en qué se bañan y sudan, mas suele haber tanta barbarie en su uso que muchos se ahogan o se les enciende la sangre.
30. *Nahualli* es la bruja y *nahuallotl* la nigromancia o necromancia, que es adivinación por los muertos.



cubran los que otras personas tuvieren y ocultaren, a efecto de que se presenten y se nos remitan del mismo modo que se ha de ejecutar con todos los papeles por donde se ensayan los ejemplos de Dominicas de cuaresma, nescuitiles y danzas y de más que se hallaren de esta calidad. Y mandamos que en lo futuro se eviten los abusos que se han observado al tiempo de pedirse a las novias para sus matrimonios por los que llaman huehues;[31] el que antes de celebrarse este santo sacramento sirvan en las casas de las susodichas los que la pretenden para esposa; y la vana observancia del baile de la camisa, entrega de los tragos agujerados y otras cosas ridículas que ejecutan con el depravado fin de averiguar el estado de la desposada; el fandango del olvido de los maridos difuntos; y el abuso y embriaguez que practican en los nueve días del duelo, especialmente en el último a lo que llaman llorar al difunto; por el mal destino que estamos informados le dan al dinero que colectan en dicho tiempo, que pudieran convertir en algunos sufragios. Y porque esperamos del celo de los párrocos y jueces eclesiásticos de este Arzobispado, que atendiendo como primario objeto a Dios nuestro señor procurarán el que en lo de adelante se eviten las ofensas que contra la divina la majestad resultan en caso de continuarse los mencionados abusos, no les imponemos pena, ni apercibimiento alguno, sino que solo le recordamos su obligación y las censuras establecidas, encargándoles en el asunto gravemente *in diem Domini* la conciencia; y les prevenimos que para que llegue a la noticia de todos y ninguno pueda pretextar ignorancia, se lea un día festivo *inter Missarum sollemnia* en las parroquias de este Arzobispado este nuestro edicto, cuyo tenor se explique en las de fuera en el idioma propio del territorio, y se fije en parte pública para que cómodamente puedan cerciorarse de sus providencias los que quisieren: y a efecto de que se observen inviolablemente las determinaciones de este Tribunal de Fe, se remitirán dos ejemplares, el uno para que se fije y el otro para que se reserve en el archivo de cada cuarto, a fin de que se lea asimismo en las domínicas segundas o terceras de cuaresma y en una de las de septiembre anualmente; y mandamos que ninguna persona lo quite, tilde, ni rasgue de

31. *Huehue* es el viejo y entre los indios tienen mucha autoridad los viejos y curanderos.



donde se fijare, bajo la pena de excomunión mayor, y que de la ejecución de lo referido se nos de cuenta. Fecho en el Tribunal metropolitano de Fe de los Indios y Chinos de México, firmado de nuestro nombre, sellado y refrendado de uno de los notarios de él, a once días del mes de febrero de mil setecientos sesenta y nueve años.

VI. 1771: LISTA DE ABUSOS QUE FRECUENTEMENTE COMETEN LOS INDIOS PRESENTADA POR EL IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO.[32]

Abusos que frecuentemente se advierten en los indios.

1. El general de Tecolote en pensar, cuanto canta, que se ha de morir alguno de la casa.
2. El pájaro saltón, cree que gritando han de tener vista, y a eso llaman *Huitz*, que quiere decir viene.
3. Otro pájaro que en nuestra lengua llamamos Chupamirtos, y ellos *Huitztizqui,* al que componen con oro, plata y seda, motas y *Tochomite* de colores para que pegándoselo a la persona que desean conseguir, sean correspondidos, y si por amar a otra dejan de ser correspondidos, para que aborrezcan a la que quieren y sean queridos de ella, se cuelgan a sí mismos el Chupamirtos.
4. En entrando en casa de ellos una hormiga colorada creen que en aquella semana han de vender bien en el mercado, y por eso la llevan en una bolsita y la llaman *Titianquistion.*
5. Cuando el moscón rodea alguna casa, creen lo mismo que de Tecolote, y por eso la llaman *Mucazayols*, mosca de la muerte.
6. En perdiéndose algún animal le gritan en el agua para que aparezca.
7. Cuando les hurtan alguna cosa el ladrón les da a beber carbón para que todos se pongan prietos, y no ser conocido.
8. En perdiendo gallina o pollo que se lleva el Coyote, siguen el rastro y tomando un poco de tierra de la que pisó el Coyote la queman, con lo que creen que se le queman los pies.

32. Zahíno, *El Cardenal Lorenzana…*



9. No asan el queso porque creen que se le seca la leche a la vaca.
10. La leche de mujer nunca quieren darla por médicamente o para que se cueza, porque creen lo mismo.
11. Cuando se muere algún indio, observan el día de su entierro el animal que primero llega a la puerta de la iglesia, y creyendo que el difunto se ha de convertir en aquel animal, lo compran para llevarlo a casa.
12. Generalmente creen que sus difuntos se convierten en bueyes, y ellos mismos dicen que tal buey se parece a su padre, hermano, etcétera.
13. En los responsos de algunas partes no ponen velas por decir que con ellas se les echa más fuego en el purgatorio.
14. Cuando sospechan que alguno les quitó una cosa, le untan con aceite de lámpara creyendo que se llenará de lepra.
15. Las cáscaras de los huevos las clavan en los magueyes por que creen que trinándolas no vuelven a poner las gallinas.
16. Cuando se baña alguna mujer de primer parto, adornan los temascales con tochomites, colores, algodón blanco y lana, por que creen que no haciéndolo no proseguirá pariendo.
17. Si la india está haciendo tortillas y truena algún leño de los que arden, le pone masa encima juzgando que tiene hambre.
18. La india, una vez que hizo una tortilla, no quiere volverla a calentar porque cree que se le han de hinchar las manos.
19. Cuando a alguna india se le enreda el pelo, piensan que tiene hambre de frutas, compran de todas las del tiempo, las amasan y untan el pelo, pues de lo contrario creen que han de morir.
20. Cuando venden algún animal le quitan pelo, y si es ave plumas, pues si no lo hacen creen perder la casta.
21. Cuando pierden alguna cosa beben *Pipilzintles,* que son semillas silvestres, para adivinar quién la hurtó.
22. Cuando alguna o alguno está corriente en algún y estornuda creen que es que le llama su amante y responde que ya va.
23. Cuando se eclipsa el sol o la luna, le tiran ollas y trastos y tocan sus bihuelas para divertirle, que creen que padece y da gritos y alaridos para que no se coman las criaturas y también ponen tijeras en el ombligo de las preñadas para que el sol o la luna no pueda comer la criatura.



24. Cuando tardan las aguas va un indio viejo al cerro más inmediato a gritar para que vengan, y lleva gallinas, velas y otras cosas; hay también conjurador de las nubes, que hace con demostraciones indecentes quitando los calzones y enseñando las partes más inmundas.
25. Cuando no pueden conseguir a alguna mujer, se lavan sus vergüenzas, y con otras inmundicias hacen un bebistrajo que dándolo a quien quieren creen que luego le entrara el amor.
26. Creen en la resurrección de la carne, pero que han de volver al mundo a tratar y contratar, y para esto entierran el dinero.
27. Cuando enferman de tabardillo rehúsan el olearse porque dicen que el óleo es caliente.
28. El sábado de Gloria azotan a los muchachos con varas que cortan al salir el sol, que llaman *Moscalli*, que es lo mismo que avivar para que después no sean flojos.
29. Cuando se muere soltero o soltera, le ponen oculta en la mortaja una vela de cara para que no esté solo o sola en la otra vida.
30. Asimismo creen que van a trabajar a la otra vida y cargan a los difuntos con los instrumentos para el trabajo y a los niños de juguetes.
31. Rehúsan amortajarse con hábito de fraile, porque creen que les han de obligar a decir misa en la otra vida.
32. El día de difuntos creen que vienen estos a comer, por lo que les ponen de aquellos manjares de que más gustaban.
33. Creen que el sol es la cara de Dios y así le saludan dándole los buenos días, y cuando se pone, las buenas noches.
34. Siempre dejan algún pecado en la confesión para reconciliarse a comulgar.
35. En comulgando dicen se acaba la Cuaresma, y se come carne.
36. Si alguno salta por encima de los chicos que están en cama creen que ya no crece más, y le obligan a que salte al contrario para deshacer el nudo.
37. Para velar el indio se unta con la legaña de perro, con lo que se cree está seguro lo que guarda.
38. Hay una víbora que mantienen en sus casas para guardar de ellas, la llaman *calpurgus*.
39. Creen que el remolino de aire, que pasa junto a ellos, los vuelve desgraciados.





40. En el instante que muere un indio le lavan los pies, manos y cara, y con el agua guisan algunos días, lo que hacen para no tener miedo a los difuntos.
41. Cuando se pelea un indio con otro, ponen velas a los Santos, creyendo que por este medio alcanzarán la venganza que desean.
42. Cuando algún indio está quebrado plantan un sauce en su casa, y creen que cura con sólo pasarlo por debajo.
43. Cuando llevan a bautizar alguna criatura, le cargan de romero, ruda chile y bulas viejas, con lo que creen que no les vendrá daño.
44. Cuando no puede parir alguna india le echan maíz al caballo de Santiago, o le ponen a la paciente el sombrero de algún Juan.

Hay otros muchos y diversos abusos conforme a las regiones y provincias, que deben celarse y evitarse piadosamente por los curas párrocos.

VII. 1787: REAL CÉDULA FECHA EN MADRID A 21 DE DICIEMBRE DE 1787: SOBRE CONOCIMIENTO EN CAUSAS DE IDOLATRÍA.[33]

El Rey: Virrey, gobernador y capitán general de las provincias de la Nueva España y presidente de mi Real Audiencia que reside en la ciudad de México: En carta de 1 de octubre del año de 1783 dio cuenta, con dos testimonios, don Ramón de Posada y Soto, fiscal de esa Audiencia, por lo tocante a mi Real Hacienda de los autos seguidos contra los indios del pueblo de Cotzocón, alcaldía mayor de Villalta en la diócesis de Antequera de Oaxaca, sobre diferentes causas; y habiendo declarado vuestro antecesor don Mathías de Gálvez, conformándose con el voto consultivo de ese real acuerdo, que los jueces reales debían impartir el auxilio a los curas y jueces eclesiásticos que procediesen sobre las de idolatría, sin necesidad de exhibir los procesos ni manifestar sus comisiones: Suplicándome que por las consideraciones y fundamentos que difusamente refería, y para evitar el

33. Universidad de Guadalajara, Fondos Históricos, Derecho. Papeles de Derecho de la Audiencia de Nueva Galicia, 1787: http://fondoshistoricos.udg.mx/derecho/tomo_II/ind_tematico.htm



perjuicio que se podría seguir de dejarse correr la práctica de embargar a los indios sus bienes para la paga de costas y otros fines, mediante prohibir expresamente la ley 21, libro 7, título 6 de la recopilación de esos mis dominios, que se les lleven derechos, costas ni carcelajes por embriaguez ni por otra causa, me sirviera hacer las cinco declaraciones siguientes:

1º.- Primera: Que en el enunciado caso pudo el virrey dar auxilio al obispo de Oaxaca, según literalmente previenen también las leyes 6 y 9, título 1, libro 1 de la misma recopilación, y por consiguiente que ese real acuerdo no tuvo fundamento ni razón para reclamar en su voto consultivo la usurpación de su jurisdicción.

2º.- Segunda: Que los curas, como delegados en las causas jurisdiccionales, deben manifestar sus comisiones en las de idolatría cuando pidan auxilio a los jueces reales.

3º.- Tercera: Que además deben exhibirles el proceso para que vean si los autos están justificados por informaciones, y que estándolo los cumplan y executen y no de otra forma: Considerando la idolatría delito *mixtifori* con el sólido fundamento de la ley 7ª, libro 1, título 1, de esos reinos.

4º.- Cuarta: Que los jueces eclesiásticos, de cualquiera grado y dignidad que sean, observen puntualmente la citada ley 21 en toda causa y procedimiento contra los indios, por ser notoriamente abusivos e ilegales los embargos de bienes, las condenaciones de costas y las penas pecuniarias que el actual reverendo obispo de Antequera de Oaxaca sobstuvo con empeño poder recaer en las causas de esos naturales; y consiguientemente que en el embargo de bienes del indio del enunciado pueblo de Cotzocón, llamado Raimundo Manuel, se procedió contra las leyes y contra expresa decisión del Concilio Tercero Mexicano en el párrafo primero, título cuarto, libro quinto, que manda a los obispos Ne idolatris, nec dogmatistis penas pecuniarias imponant qud nec gravitati delicti, nec indorum paupentati respondent, etcétera.

5º.- Quinta y última: Que en estos casos y delitos observen los reverendos obispos precisa y puntualmente la ley 9ª, libro 1, título 1, que previene se repartan los indios dogmatizadores y maestros del error en conventos de religiosos donde sean instruidos en nuestra santa fe cathólica;



y en el caso de tener bienes los indios delincuentes, los dejen los jueces eclesiásticos en depósito en poder de los parientes más cercanos, con obligación de asistirles en las cárceles y de dar buena cuenta a sus alcaldes, no haciendo en esta parte novedad si los reos tuvieren hijos, padres o muger.

Y visto en mi Consejo de las Indias con lo que en su inteligencia expuso mi fiscal, y consultándome sobre ello en 6 de julio de este año, he resuelto que por lo que mira a la primera de las expresadas cinco declaraciones no hay necesidad de hacerla: En cuanto a la segunda: He venido en declarar que los curas de la diócesis de Antequera de Oaxaca, como delegados generales del obispo para causas de idolatría, cumplen con manifestar su comisión específica al juez ordinario siempre que se la pidan. Por lo respectivo a la tercera he resuelto asimismo declarar que en las causas de que trata no están obligados los curas delegados a manifestar el proceso al juez real, como que son privativas de la jurisdicción eclesiástica y no de mixto fuero, aunque la jurisdicción real debe, según y conforme a las leyes, auxiliar a la eclesiástica. Que en lo relativo a la cuarta, además de recomendar para lo sucesivo la observancia de las leyes y disposición conciliar que expresamente hablan con los prelados y jueces eclesiásticos, se haga entender a éstos que por identidad de razón deben guardar igualmente lo dispuesto en la 21, del título 6, libro 7, que indistintamente manda a las justicias, alguaciles y carceleros, que no lleven costas, derechos ni carcelaje a los indios presos porque se embriagan, ni por otras causas como está ordenado, lo cual se entienda sin prejuicio de que cuando el indio preso tenga bienes deben depositarse y administrarse en la conformidad y para los fines que se refieren acerca de la declaración quinta y última. Y por lo conducente a ésta, teniendo presente que por Reales Cédulas de 16 de febrero de 1688 y 12 de julio de 1690 libradas con mucha posteridad a la citada ley 9, título 1, libro 1, estimándose obra del servicio de Dios y del mío el que se hiciera en la ciudad de Antequera de Oaxaca una cárcel perpetua en que según representaba el reverendo obispo que entonces era de aquella diócesis, don Isidro de Sariñana, estuviesen reclusos los dogmatistas y maestros de idolatría, se concediesen de mi real



erario tres mil pesos; y después, con noticia que se tuvo de su adelantamiento y progresos en una casa que a este fin compró y donó el licenciado don Antonio de Grado, cura beneficiado de Xicayán, se dieron gracias a uno y otro: He resuelto igualmente que por lo que respecta a la expresada ciudad de Antequera, en que por especiales órdenes se halla erigida legítimamente dicha cárcel perpetua con el indicado preciso destino, no se haga novedad en esta parte, sin prejuicio de que para todas las demás de Indias en donde no se verifican tan particulares circunstancias se guarde y cumpla como corresponde el establecimiento general que comprehende la referida ley recopilada, observándose en unas y otras partes lo demás que propone el mencionado fiscal de mi Real Hacienda de México acerca de que si los tales indios delincuentes tuviesen bienes se dejen en depósito en poder de los parientes más cercanos, con la obligación de asistirles en las cárceles y de dar buena cuenta a sus alcaldes, no haciendo en esta parte novedad si lo reos tuviesen hijos, padres o mugeres, cuia puntual observancia conviene mucho que se recomiende. Y finalmente, estimando por oportuno el celo del enunciado mi fiscal de esa Audiencia, considero que con lo que va preceptuado, al paso que se afiance más la observancia de las leyes quede preservada la jurisdicción real y mis vasallos lejos de los perjuicios que podía irrogarles cualquiera abuso, exceso o falta de inteligencia debida a las disposiciones reales que gobiernan de parte de los prelados diocesanos y demás jueces eclesiásticos de esa comprehensión en materia tan importante, delicada y subceptible de inconvenientes de gravedad, si oportunamente no se atajasen; en cuia consecuencia os ordeno y mando que enterado de esta mi real resolución cuidéis de que tenga en lo sucesivo el más exacto cumplido efecto en todas sus partes: En inteligencia de que con fecha de este día se encarga lo conveniente a los muy reverendos arzobispos y reverendos obispos de mis reinos de las Indias cuiden igualmente por la suia, de que asimismo la tenga lo que va deliberado acerca de las dos últimas declaraciones propuestas por el mencionado fiscal de mi Real Hacienda de esa Audiencia por ser así mi voluntad. Fecha en Madrid a veinte y uno de diciembre de mil setecientos ochenta y siete.= Yo, el Rey = Por mandado del Rey nuestro señor = Antonio Ventura de Taranco = Señalada con tres rúbricas.



Con fecha de 18 de abril de 88 pasó un exemplar el señor virrey al señor regente presidente de la Real Audiencia de Guadalajara para su puntual observancia quien lo pasó al señor fiscal protector de indios y éste pidió su publicación y cumplimiento, para lo cual se librasen despachos de cordillera con su inserción; y que para tener presente lo resuelto por su Majestad en los ocurrentes casos se le pasase un testimonio en forma, acusándose previamente su recibo. Guadalajara, 18 de junio de 1788. Borbón.

VIII. LISTA DE PROVISORES DE INDIOS Y CHINOS DEL TRIBUNAL METROPOLITANO DE LA FE DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO EN EL SIGLO XVIII.

Juan Ignacio Castorena y Ursúa	1709-1728
Miguel de Aldave Rojo de Vera	1728-1731
¿?	1731-1735
Pedro Ramírez del Castillo	1736-1737
¿?	1738-1745
Angulo	1746-¿1747?
Juan Joseph de la Mota	1748-1749
Miguel Galbo ¿?	1750
Miguel [Buena]Ventura Gallo de Pardiñas	1750-¿1752?
Francisco Jiménez Caro/Cano	1753-1757
Francisco Gómez Cervantes	1758-¿1765?
Juan de Armesto	1766
Manuel Joaquín Barrientos Lomelín	1766-1771
Miguel Primo de Rivera	1771-1786
¿?	1787-1794
Manuel Antonio Sandoval	1795-1800
¿?	1801-1802
Juan Cienfuegos	1803-1805
Félix Flores Alatorre	1805-1807
¿?	1807-1820



IX. LISTA DE CASOS EN EL PROVISORATO DE INDIOS Y CHINOS DEL TRIBUNAL METROPOLITANO DE LA FE DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO CONTRA INDIOS POR CAUSAS DE FE EN EL SIGLO XVIII.

Núm.	*Caso*	*Fuente*	*Año / fecha*	*Lugar*
1	Petición de Nicolás Antonio, indio natural al Provisorato y Vicariato del Arzobispado de México de que se le dé por libre ya que está preso en la cárcel arzobispal sin razón alguna. México	AGN, *Indiferente Virreinal*, caja-exp.: 6353-020. *Bienes Nacionales*. Año: 1709, f. 1. Productor: Nicolás Antonio	1709	Ciudad de México
2	El Provisor Castorena sigue un proceso levantado por don Francisco Ruiz, notario público del juzgado eclesiástico de los naturales y chinos del arzobispado de México contra las indias María Juana, Juana María, Mónica Angelina alias Mónica Juana y consortes, por hechiceros, maléficos, benéficos, e ilusos, idólatras, supersticiosos y lo demás que consta de diferentes causas que se principiaron en el pueblo de Actopan a los 30 de agosto del año de 1710 por ante el bachiller don Pablo Gómez Castellano, juez eclesiástico que fue de dicho partido y por ante Juan Carlos Cabañas notario nombrado de su juzgado	AGN, *Inquisición*, v. 715, exp. 18, f. 485 a 570, año de 1710: "El Sr. Fiscal de este Santo Oficio, contra José Lázaro, de casta lobo, por idolatría. Atocpan" En particular fojas 567 a 570	1710	Actopan

Cont.

3	Auto de fe de indios. Consulta que hizo a este tribunal el canónigo Castorena como provisor de indios dando cuenta de haber celebrado auto de fe en la iglesia de la parroquia de San José de los Naturales de esta ciudad Auto de fe de indios: De modo que se llevó a cabo un auto en que saliesen a penitencia publica cinco reos indios cuyas causas estaban substanciadas para que a ellos sirviese de enmienda y a los de más de ejemplo y habiendo dado cuenta al virrey de esta Nueva España, al Reverendo Arzobispo de esta iglesia y a los Inquisidores de este Santo tribunal con su aprobación y benevolencia el 5 de agosto del año pasado en la iglesia parroquial de los indios de San Joseph en el convento Grande de San Francisco	AGN, *Inquisición*, v. 1305, exp. 13, 1714 AGI, *México*, 278: "Auto penitencial indios hechiceros e idólatras 1708" [El encabezado del documento dice erróneamente 1708, porque fue el año en que el provisor de indios Dr. Juan Ignacio Castorena y Ursúa tomó posesión de dicho cargo, pero el año correcto de elaboración del documento, es decir, la fecha en que éste fue elaborado y los hechos en él referidos sucedieron es de 1715.] NOTA: Las dos referencias pertenecen a dos expedientes distintos y en archivos diferentes pero forman parte del mismo proceso	1714 9 de agosto 1715 3 de diciembre	Parroquia de San José, doctrina de San Francisco, ciudad de México
4	Auto de fe para indios de San Bartolomé Osoltepec (Otzolotepec, Ocelotepec u Oxolotepec) de 1716	Museo Nacional de Arte, Instituto Nacional de Bellas Artes, Ciudad de México	1716 23 de febrero	Parroquia de San Bartolomé Osoltepec (Otzolotepec, Ocelotepec u Oxolotepec hoy Villa Cuauhtémoc, Edo. de México)

Cont.

5	Criminal de fe por querella de Diego Martín, indio del pueblo de Metepec, contra Miguel de Santiago por hechicero. (Nicolás Flórez de Espinosa, fray Diego de Oriveo, Miguel de Escobar)	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Autos criminales, caja 32, exp. 71, 5 fojas, disco 10, rollo 11, 1726: Autos hechos en virtud de denuncia de Sebastiana Francisca, india maléfica. Juzgado Eclesiástico de Toluca	1722	Metepec
6	Testimonio de los autos que se siguieron en este juzgado de indios del Arzobispado de México contra el ídolo indio cadáver del Gran Nayarit, que adoraban los nayaritas, que remitió el excelentísimo señor virrey marqués de Valero por despacho de ruego y encargo al doctor don Juan Ignacio Castorena y Ursúa, tesorero dignidad de esta metrópoli, como provisor y vicario general de los indios de la Nueva España, para que se diese su sentencia, que dio, y a otros siete reos, y se ejecuto en auto de fe que se hizo en la iglesia del convento Grande de Nuestro Padre San Francisco el domingo de la sexagésima 31 de enero de 1723	AGN, *Inquisición*, v. 1037, exp. 6. Roberto Moreno de los Arcos, "Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723", en *Tlalocan*, México, 1985, v. X: p. 377-477	1723 31 de enero	Plazuela del convento de San Diego. Ciudad de México

Cont.

7	Autos hechos en virtud de denuncia de hechicería contra Sebastiana Francisca, india maléfica	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Autos sobre hechicería, caja 37, exp. 2, 16 fojas, disco 10, rollo 11, 1726: Autos hechos en virtud de denuncia de Sebastiana Francisca, india maléfica. Juzgado Eclesiástico de Toluca.	1726 -1727	Toluca, Juzgado Eclesiástico de Toluca
8	Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, 5 f. disco 11, rollo 11	1727, 23 de julio/10 de noviembre	Metepec, Juzgado Eclesiástico de Toluca
9	Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista Huitzilopochco, Churubusco	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Secretaría Arzobispal, serie: Padrones, caja 40, exp. 54, 19 f., disco 11, rollo 12	1727-1728	Churubusco
10	Denuncia contra Francisco Diego, natural y vecino de San Mateo Atenco, doctrina de Metepec, por embustero, supersticioso, sobre decir que le hablaba una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. (Joseph Ambrosio de Lima, Nicolás Flóres de Espinosa)	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 39, exp. 9, 6 f.	1728	San Mateo Atenco, doctrina de la parroquia de Metepec

Cont.

11	Autos contra Salvador de Santiago y Petrona María, su mujer, indios, por el delito de superstición. (Joseph Ambrosio de Lima, fray Luis Antonio de Berdeja)	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 40, exp. 56, 4 f	1728	Lerma, San Pedro Tototepec
12	Causa seguida contra Pascual de los Reyes, indio natural de la ciudad de Santiago de Querétaro, por curandero y supersticioso. (Bartolomé de Vega, Nicolás Flores de Espinosa, Joseph Ambrosio de Lima)	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Autos contra indios, caja 41, exp. 9, 5 fojas	1729	Cuautla de Amilpas
13	Sobre los autos seguidos a Nicolás Cocinero, por supersticiones y grave incesto con su nuera. Los padres de Pedro Baltasar pidieron a Nicolás Cocinero le curara, pero luego le acusaron de maleficio (Nicolás Flores de Espinosa)	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Autos contra indios, caja 41, exp. 12, 2 f.	1729	Calpoltitlán
14	Auto de fe que el Provisor especial de naturales siguió el día 23 de diciembre de 1731 a siete reos. También fue quemado "un esqueleto del principal y más venerado ídolo de los nayaritas"	García Icazbalceta, *Obras*, 10 v., Nueva York, Burt Franklin; 1a. reimp., 1968, v. 1, *Opusculos varios*, "Autos de fe celebrados en México", p. 307. *Gaceta de México*	1731 23 de diciembre	Iglesia de Santiago, Ciudad de México

Cont.

15	Denuncia criminal por hechicería de Felipe de San Juan contra Francisco Xavier, indio de Capultitlán, por maleficio contra Martina Agustina	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos criminales, caja 51, exp. 13, 13 fojas, disco 15, rollo 15	1736	Capultitlán
16	Autos seguidos contra Francisca Quiterina, india natural del pueblo de San Felipe, Jurisdicción de Malacate-pec, por maleficio.	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra indio, caja 51, exp. 24, 7 fojas, disco 15, rollo 15	1736 14 de noviembre	San Felipe de la Jurisdicción de Metepec. Auto en la ciudad de Toluca
17	Autos contra Nicolás Martín, indio natural del pueblo de San Luis, doctrina de Zinacantepec, y vecino de San Buenaventura, por superstición, embustero y por espantador de granizo. Sobre la celebración del Auto de Fe del espantador de granizo y curandero.	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra curandera, caja 51, exp. 15, 1 f., disco 15, rollo 15. AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos por el contrario indio, caja 51, exp. 29, 6 f., disco 15, rollo 15 NOTA: Los dos expedientes son diferentes pero forman parte del mismo proceso	1736 1736 diciembre 22	Toluca y San Luis, doctrina de Zinacan-tepec y vecino de San Buenaventura México

Cont.

18	Autos ejecutorios por supersticiones y embuste. Denuncia de Diego Abirisquieta contra Baltasar Francisco, indio de San Lorenzo y vecino del Tolochi acusado de ignorar los misterios de nuestra santa fe, no querer ni venir a oír misa y según el denunciante: supersticioso y embustero. (Autos ejecutorios por brujerías, supersticiones y maleficios.)	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos por brujería, supersticiones y maleficios, caja 52, exp. 8, 3 f., disco 16, rollo 15	1737 5 de agosto a 2 de noviembre	Toluca
19	El provisor de naturales hizo Auto el 23 de septiembre de 1737 en el pueblo de Temamatla	García Icazbalceta, *Obras*: v. 1, p. 307. *Gaceta de México*	1737 23 de septiembre	Temamatla
20	Informe sobre lo que se espera del contenido de un decreto, emitido por el provisorato de indios y remitido al juez de Cuernavaca, que no se ha abierto por estar el juez ausente. Idolatría	AGN, *Indiferente Virreinal*, caja-exp.: 2679-016. *Indios*. Año: 1745, f. 2. Productor: Provisorato de indios	1745	Cuernavaca
21	Sobre que en el pueblo de Tenango del Valle existen entre los indios algunas culpas públicas y escandalosas. Sobre un adoratorio con ídolos en una cueva de un cerro	AHAM, Sección: Br. Diego Carlos de Orozco, serie: Autos contra indios, caja 62, exp. 7, 3 f., disco 23, rollo 19	1745 11 de mayo	Tenango del Valle

Cont.

22	Declaración de Cayetano Pérez contra un indio de nombre Ventura por conjurador de granizo y contra las indias Joachina y Juana Polonia por hechiceras y contra el indio Marcos Diego por maléfico.	AHAM, Sección: Br. Diego Carlos de Orozco, serie: Autos contra indios, caja 62, exp. 2, 2 f., disco 23, rollo 19	1745 15 de mayo	Tenango del Valle
23	Proceso contra Gaspar de los Reyes por conjurador de granizo (Gaspar de los Reyes, indio natural y vecino del Pueblo de San Lorenzo de esta doctrina, dice que no es culpable de lo que se le acusa)	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca Sección: Br. Diego Carlos de Orozco, serie: Autos contra indio, caja 62, exp. 5, 4 f., disco 23, rollo 19	1745	San Lorenzo, Aclapalticlan, Toluca
24	Caso en contra de María Magdalena por hechicería	AHAM, Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por hechicería, caja 63, exp. 34, 2 f., disco 23, rollo 19	1747	Tenango del Valle
25	Declaración hecha por el Tribunal de la Inquisición a María de la Encarnación por levantar un falso testimonio acusando a su madre de hechicera.	AHAM, Fondo Episcopal, Sección: Secretaría Episcopal, serie: Autos por incumplimiento de palabra, caja 68, exp. 40, 26 f.	1750	México
26	Denuncia de la india Isidra María contra Matías Bernardo por declarar que era hechicera	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por hechicería, caja 63, exp. 34, 2 f., disco 23, rollo 19	1750	Toluca

Cont.

27	En 1752 fue reconciliado un mexicano por ateísta	García Icazbalceta, *Obras,* v. 1: p. 307. Apunte del P. Pichardo, comunicado por el Sr. Agreda	1752	Ciudad de México
28	Petición de Manuel Caso del Castillo para sacar los autos del proceso por excesos del Indio Pedro Antonio vecino de Cuautitlán así mismo le causa de rebeldía. Idolatría Notas: Humedad, hongos.	AGN, *Indiferente Virreinal*, caja-exp.: 6627-017. *Indios*. Año: 1753, f. 5. Productor: Bernardo Hurtado de Balmaceda, Manuel Caso del Castillo	1753	Cuautitlán
29	Autos seguidos contra Cecilia María a pedimento de Santiago Nicolás, por haberse querellado de que la referida tenía maleficiada a Juana María, su legítima mujer.	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por maleficio, caja 72, exp. 41, 4 f., disco 26, rollo 21	1753	San Cristóbal de la doctrina de Zinacan-tepec
30	El 24 de febrero de 1753 hizo en San Francisco el provisor de naturales Francisco Jiménez Caro un Auto con diez indios y cinco indias por casados dos veces, hechiceros e idólatras	García Icazbalceta, *Obras,* v. 1: p. 308. Castro Santa-Anna, 1ª serie, tomo IV, p. 94	1753 24 de febrero	Ciudad de México
31	El provisor Francisco Jiménez Caro, en el pueblo de Ixtacalco, penitenció el 17 de febrero de 1754 a un indio por embustero, y a una india por casada dos veces	García Icazbalceta, *Obras,* v. 1: p. 308 Castro Santa-Anna, *Diario...*: 1ª serie, tomo IV, p. 216	1754 17 de febrero	San Francisco de Ixtacalco.

Cont.

32	Causa seguida contra indios (Juan de la Cruz, Isidro López y Antonio Francisco) e indias de la Hacienda Buenavista, por idolatría. (Figuras de barro, de madera, consumo de plantas y bebidas, ofrendas, hilos de algodón y altares)	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por idolatría, caja 73, exp. 20, 6 f., disco 27, rollo 21	1754 30 de septiembre/ 7 de octubre	Hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe Tlachaloya y Hacienda de Buenavista. Ciudad de Toluca
33	Expediente formado por el auto a un indio preso con oficio de pregonero, siendo día de tianguis y acabando de oír misa. Se arremete el oficio del producto del impuesto	AGN, *Indiferente Virreinal*, caja-exp.: 5844-045. *Judicial*. Año: 1775, f. 26. Productor: Sala del Crimen. Pachuca Real del Monte	1755	Pachuca Real del Monte
34	Auto de Indios, hecho por el provisor, se registra el 26 de octubre de 1755 en San Agustín con seis reos: tres hombres y tres mujeres, cinco por casados dos veces y uno por embustero	García Icazbalceta, *Obras*, v. 1: p. 309. Castro Santa-Anna, *Diario...*: 1ª serie, tomo V, p. 176	1755 26 de octubre	Ciudad de México
35	Jacinto Nicolás, marido legítimo de Marcela María, indios del pueblo de San Lorenzo, acusó al indio Andrés Martín por haberle causado maleficio a la mujer. Otro curandero Jacinto de Tapia (también acusado de supersticioso) acusó al dicho Andrés Martín de maléfico. No se demostró el dicho maleficio	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por maleficio, caja 75, exp. 9, 8 fojas, disco 28, rollo 22	1756 15 de marzo/8 de abril	San Lorenzo, doctrina de Toluca. Cárcel de Toluca

Cont.

36	Juana Clara, viuda de Juan Leonardo presenta querella contra tres mujeres que insistían en llamarla hechicera y culpable de maleficio pidiendo se les castigara si no podían comprobar su dicho	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca Sección: Lic. Juan del Villar, serie: Autos por maleficio, caja 75, exp. 20, 1 f.	1756	Toluca
37	Sobre que Juan Antonio de Santiago sea remitido a la Cárcel Eclesiástica de la Curia por curandero	Sección: Juzgado Eclesiástico de Toluca, Lic. Jorge Martínez, serie: Autos contra curandero, caja 78, exp. 57, 2 f., disco 30, rollo 23, 1757: Sobre que Juan Antonio de Santiago sea remitido a la Cárcel Eclesiástica de la Curia	1757 5 de enero/28 de mayo	Santuario de Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic. Pueblo de Coatepec en el partido de Malinaltenanco. Ciudad de Toluca
38	Diego de la Cruz, marido legítimo de Lorenza María, indios del pueblo de San Pedro, expone cómo fue acusada de hechicera y maléfica. Don Julián de la Cruz, Bareliano José y Nicolás de Santiago, todos indios del pueblo de San Pedro, sobre que Nicolás Santiago les imputa que le dijeron a su mujer hechicera	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por hechicería, caja 80, exp. 26, 3 fojas, disco 30, rollo 23. AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por hechicería, caja 79, exp. 16, 4 fojas, disco 30, rollo 23 NOTA: Las dos referencias son de dos expedientes diferentes pero se refieren al mismo proceso	1758 29 de marzo /31 de marzo	Pueblo de San Pedro Totoltepec, doctrina de Toluca

Cont.

39	Declaraciones contra Ana María, india, y Santiago de la Cruz, indio, por hechicería. (Figuras de maíz)	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Diligencias matrimoniales, caja 81, exp. 21, 2 f., disco 31, rollo 23	1759 3/29 de diciembre	Pueblos de Clachalo-lla y San Pablo, doctrina de Toluca
40	Ocurso de Manuela María, india del pueblo de Santa Ana, depositada por un delito que desconoce (Delito de fe)	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por delitos de fe, caja 83, exp. 63, 3 f.	1760	Toluca
41	Sebastiana María, india tributaria del barrio de Santa Clara presenta una querella contra las indias Bartola y Juchina quienes la acusan de hechicera	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por delitos de india, caja 83, exp. 64, 4 f.	1760	Santa Clara Toluca
42	Matrimonio entre Francisco Home Ceballos y Francisca Paula Villaseñor, mestiza. Incluye una hoja suelta con la denuncia Ana María de Araujo contra Pedro por Curandero Supersticioso (1761)	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Diligencias matrimoniales, caja 90, exp. 63, 9 f.	1761 (El ex- pe- diente tiene fecha de 1764)	Toluca
43	Declaración de Francisco Jiménez acerca de la denuncia que tiene hecha sobre sospecha y maleficio que presume padecer y lo padece María Rosa y Miguel Jerónimo, indios	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por maleficio, caja 85, exp. 28, 34 f.	1761	Toluca
44	Acusación de la brujería a una india viuda de Juan Antonio	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por brujería, caja 85, exp. 34, 1 f., disco 32, rollo 24	1762 8 de marzo	Hacienda de don Pedro Santín, Toluca

Cont.

45	Billete de S. E. Remitiendo testimonio de la real orden, sobre idolatrías observadas en Yautepec. México El Sr. Inquisidor fiscal del santo oficio contra Luisa Carrillo y su marido Andrés Alcázar, y otros indios. Por el crimen de idolatría. Que se eviten las idolatrías en Yautepec. Extracto testimoniado de la causa de los indios idólatras dirigido el 2 de diciembre de 1761 al arzobispo de la ciudad de México, Manuel Rubio y Salinas, por el juez eclesiástico Antonio Diez de Medina Por el año de 1760 (poco más o menos) siendo provisor de indios el Sr. Dr. Don Francisco Jiménez Caro, canónigo penitenciario de la Santa Iglesia de México, en la parroquia de indios del señor San José, siendo cura el Reverendo Padre fray Diego Osorio, se celebró auto de fe, en que fueron juzgados y penitenciados indios ilusos, supersticiosos, brujos, hechiceros, etcétera, que fueron aprehendidos en unas cuevas de junto a Yautepec	AGN, *Bienes Nacionales* (014), v. 992, exp. 57, Fecha(s): año 1763, 1 exp. AGN, *Inquisición*, v. 1000, exp. 21, Fojas 291-99 v. AGN, *Inquisición*, v. 1032, exp. 3, f. 30-36 AGN, *Inquisición*, v. 1073, exp. 2, f. 13 a 119, 225 a 248, 249 a 253 AGN, *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, v. 82, exp. 72, Fecha: septiembre 9 de 1762, f., 1 AGI, *México*, v. 1696. Sedano, *Noticias de México*, v. 1, p. 34 Véase también Gruzinski, Taylor y Luna Fierros. NOTA: Todas las referencias pertenecen al mismo caso aunque no necesariamente forman parte del mismo proceso judicial.	1760/1762	Yautepec Parroquia de indios del Señor San José

Cont.

46	Ana María de la Encarnación, india, del barrio de San Bernardino, sobre que se le reputa por hechicera	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por hechicería, caja 91, exp. 27, 1 f., disco 35, rollo 26	1764 23/24 de abril	Barrio de San Bernardino, Toluca
47	Domingo Pascual, de San Francisco Calixtlahuaca acusó a Bartolomé Santiago de maleficiar y matar a su hijo. El cacique Antonio Rafael, padre de Bartolomé Santiago pidió pruebas y sólo se presentaron unas pencas con inscripciones de la fecha de la muerte, pero nadie pudo interpretar los signos y el acusado fue liberado. El demandante tuvo que pagar los costos del proceso	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos de fe, caja 90 exp. 18, 4 f.	1764	Calixtlahuaca Toluca
48	Diligencias de fe sobre la cura que hizo Jacinto de Tapia a José Antonio de Samaniego	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos de fe, caja 90, exp. 19, 4 f.	1764	Toluca
49	Denuncia de Juan Ramos contra el indio Andrés Martín por hechizar al indio Francisco de la Cruz. (Figuras de barro)	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por hechicería, caja 90, exp. 19, 4 f., disco 35, rollo 26	1765 18/28 de mayo	San Pedro Tultepeque
50	Autos por hechicería. Denuncia que da Desiderio José Gutiérrez contra varios indios hechiceros.	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por hechicería, caja 92, exp. 9, 3 f., disco 35, rollo 26	1765 16 de junio	Toluca y pueblos de Cacalomacan, Ostotitlán, Ocotitlán, doctrina de Metepec



Cont.

51	Declaración de Juan Ramos en el caso de Petra Manuela, acusada de hechicería	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos de fe, caja 92, exp. 14, 2 f.	1765	Toluca
52	El provisor de indios Manuel Joaquín Barrientos, alarmado por las prácticas idolátricas de los indios del Valle de México y de la región de Cuernavaca, pidió en 1766 que se le informara sobre este asunto. Idolatrías	Biblioteca Nacional de México, *Archivo franciscano*, caja 102, exp. 1534. Fortino Vera, *Colección...*, t. III, p. 6	1766	Cuernavaca
53	Oficio dirigido al Provisor y Vicario General de Indios de la Catedral Metropolitana sobre la remisión al castillo de San Juan de Ulúa del reo Jacinto Roque	AGN/Inst. Col./*Indiferente Virreinal*/ Cajas 5000-5999/Caja 5213/ Expediente 014 (Clero Regular y Secular Caja 5213)	1766	Ciudad de México/ San Juan de Ulúa
54	El bachiller Miguel José de Garfias y Villanueva, médico examinador, da su reconocimiento acerca de la persona de Juana María, esposa de Ambrosio Nicolás, ambos indios. Maleficio	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Jorge Martínez, serie: Autos por hechicería, caja 97, exp. 26, 1 f., disco 37, rollo 27	1767 30 de marzo	Pueblo de San Pedro Tultepec



Cont.

55	Causa criminal sobre excesos de los naturales y otras cosas que de ella constan, hecha por el alcalde mayor de San Luis de la Paz, Juan Antonio Barreda. Idolatrías	AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 21, año de 1769, Causa criminal sobre excesos de los naturales y otras cosas que de ella constan, hecha por el alcalde mayor de San Luis de la Paz, Juan Antonio Barreda	1769	Xichú de Indios
56	Juana Clara, india vecina del pueblo de San Lorenzo, contra la persona de María Encarnación, que la acusa de maleficio, y declaración de ésta última	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Lic. Matías José de Eguiluz, serie: Autos por maleficio, caja 108, exp. 37, 2 f., disco 44, rollo 30	1771 28 de septiembre	Pueblo de San Lorenzo Aclapalti-clan, jurisdicción de Toluca
57	Causa contra Felipe Nicolás, indio vecino del barrio de Chiapa por pacto con el demonio. Notas: Muy dañado por la polilla. Contiene un dibujo de un demonio	AGN, *Indiferente Virreinal*, caja-exp.: 2150-034. *Inquisición*. Año: 1774, f. 16. Productor: Tribunal del Santo Oficio de la ciudad de México	1774	¿Barrio de Chiapa?
58	Causa seguida a Pedro Celestino, indio tributario, por hechicería	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Dr. Alejo Antonio Betancourt, serie: Causas por hechicería, caja 114, exp. 71, 2 f., disco 47, rollo 40	1774 12 de septiembre	Pueblo de San Lorenzo Aclapalti-clan, jurisdicción de Toluca

Cont.

59	Manuel de la Cruz y Pedro Celestino, indios acusados de hechicería, piden comparecencia de sus acusadores	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: doctor Alejo Antonio Betancourt, serie: Autos por hechicería, caja 114, exp. 56, 4 f., disco 47, rollo 40	1775 27 de febrero	Pueblos de San Lorenzo Aclapalticlan y de Calimaya jurisdicción de Toluca. Cárcel de Toluca
60	María Joaquina, casada con Marcelo, teniente fiscal, originarios del pueblo de Santa Anna, contra Josefa por hechiceria	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca Sección: Bachiller Jorge Martínez, serie: Autos por hechicería, caja 195, exp. 5, 2 f.	1775	Toluca
61	Pedro Celestino y Manuel de la Cruz, indios presos en Calimaya, solicitan ser liberados de la acusación de hechicería	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: doctor Alejo Antonio Betancourt, serie: Autos por hechicería, caja 115, exp. 32, 1 f., disco 47, rollo 41	1776 15 de febrero	Calimaya, ciudad de Toluca
62	Resolución para que el indio Pedro Santiago cumpla 10 años de presidio, a que se halla sentenciado por el crimen de idolatría, en las obras del Castillo de San Juan de Ulúa	AGN, *Indiferente Virreinal*, caja-exp.: 6237-023. *Indios*. Año: 1777, f. 1. Productor: Juzgado General de Indios. México	1777	Ciudad de México. San Juan de Ulúa.

Cont.

63	Petra María, viuda del pueblo de Ostotitlán, rechaza la acusación de ser hechicera, acusada por Trinidad Sierra	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: doctor Alejo Antonio Betancourt, serie: Autos por hechicería, caja 119, exp. 33, 1 f., disco 50, rollo 44	1780 5 de junio	Ostotitlán, jurisdicción de Toluca
64	El provisor de indios y chinos penitenció a un reo de Manila por hereje formal apóstata	García Icazbalceta, *Obras,* v. 1, p. 311 *Gaceta de México*, 21 de junio de 1785	1785 9 de junio	México
65	Información sobre las diligencias practicadas por varios de los clérigos del Arzobispado de México en la causa seguida contra Valerio García, mestizo, por adivinación	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Secretaría Arzobispal, serie: Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, caja 123, exp. 14, 23 f., disco 51, rollo 46	1785-1809 6 de abril/ 6 de noviembre	Cuautitlán, Tepozotlán, Atlamica, Hacienda de Santa Lucia y ciudad de México
66	María Guzmán, india, por supersticiosa	AHAM: Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Provisorato, serie: Índice, caja 105CL, libro 1, 295 f., disco 167, rollo 202, 1765-1789: Libro en que se asientan los juicios llevados en el Provisorato del Arzobispado: 7 v.	1790	México
67	Contra Anastasio Blanco, natural del pueblo de la Asumpción Malacatepec, Temascaltepec, por el crimen de celebrante, 1791. Idolatría	AGN, *Inquisición*, v. 1331, exp. 4, f. 197 y ss. "Contra Anastasio Blanco, natural del pueblo de la Asumpción Malacatepec, Temascaltepec, por el crimen de celebrante", 1791	1791	Temascaltepec (Asumpción Malacatepec)



Cont.

68	Denuncia que hace José Ignacio Carrillo, vecino del Barrio de Huilotiapa, jurisdicción de la Villa de Tacuba, contra varios Indios del Pueblo de San Francisco Ayotusco, de la misma jurisdicción, por estar poseído de la Idolatría y además por haberlo amenazado. Notas: Fojas en blanco. Idolatría	AGN, *Indiferente Virreinal*, caja-exp.: 0228-007. *Indios*. Año: 1795, f. 8. Productor: Juzgado de Indios	1795	Pueblo de San Francisco Ayotusco, jurisdicción de la villa de Tacuba
69	Diligencias del Sr. Dr. don Manuel Antonio Sandoval, provisor de indios del arzobispado de México, por la denuncia de que los indios de Huixquilucan construyen una capilla o adoratorio, dedicada a Moctezuma. Idolatría	AGN, *Bienes Nacionales*, v. 638. exp. 84	1795	Huixquilucan
70	Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz. Contra varios indios de San Luis de la Paz. Idolatría	Archivo de la Casa de Morelos, Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f.; Antes: 787788, microfilme del AINAH, rollo 1731, Documentos de la Inquisición, legajo 41, 1738-1805. Lara Cisneros, *El cristianismo*...	1797	San Luis de la Paz

Cont.

71	Sobre el expediente que se formó a causa de una riña que tuvieron unos indios e indias de Santa Ana Xilotzingo, pues ellos ofrecen incienso y no-adoración. Idolatría	AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, Sección: Provisorato de Indios, serie: Autos por idolatría, caja 147, exp. 6, 1 f., disco 63, rollo 59	1803	Santa Ana Xilotzingo. Jurisdicción de Tacuba. Tlalnepantla. Ciudad de México.
72	Diligencias practicadas por el cura interino y juez eclesiástico de Xochimilco en averiguación de la idolatría y otros excesos, Xochimilco, 9 de agosto de 1813	AGN, *Bienes Nacionales*, legajo 876, exp. 39 "Diligencias practicadas por el cura interino y juez eclesiástico de Xochimilco en averiguación de la idolatría y otros excesos", Xochimilco, 9 de agosto de 1813.	1813 9 de agosto	Xochimilco
73	Informe sobre la aprehensión de Juan Esteban por conjurar granizo y hacer supersticiones, a quien remitirían a la real Tecpac. Ixtacalco, 1817	AGN, *Indiferente Virreinal*, caja-exp.: 4460-035. *Criminal*. Año: 1817, f. 2. productor: Real Sala del Crimen	1817	Ixtacalco
74	Diligencias sobre idolatrías y supersticiones de los naturales del pueblo de San Lorenzo, del curato de Lerma. México	AGN, *Bienes Nacionales* (014), v. 663, exp. 19, Fecha(s): año 1817, 1 exp.	1817	San Lorenzo Lerma, México



X. LISTA DE AUTOS DE FE CELEBRADOS POR EL PROVISORATO DE INDIOS Y CHINOS DEL TRIBUNAL METROPOLITANO DE LA FE DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO EN EL SIGLO XVIII.

Núm.	*Proceso*	*Fuente*	*Año*	*Lugar*
1	Auto de fe de indios. Consulta que hizo a este tribunal el canónigo Castorena como provisor de indios dando cuenta de haber celebrado auto de fe en la iglesia de la parroquia de San José de los Naturales de esta ciudad Auto de fe de indios: De modo que se llevó a cabo un auto en que saliesen a penitencia publica cinco reos indios cuyas causas estaban substanciadas para que a ellos sirviese de enmienda y a los demás de ejemplo y habiendo dado cuenta al virrey de esta Nueva España, al Reverendo Arzobispo de esta iglesia y a los Inquisidores de este Santo tribunal con su aprobación y benevolencia el 5 de agosto del año pasado en la iglesia parroquial de los indios de San Joseph en el convento Grande de San Francisco	AGN, *Inquisición*, v. 1305, exp. 13 AGI, *México*, 278: "Auto penitencial indios hechiceros e idólatras 1708" [El encabezado del documento dice erróneamente 1708, porque fue el año en que el provisor de indios Dr. Juan Ignacio Castorena y Ursúa tomó posesión de dicho cargo, pero el año correcto de elaboración del documento, es decir, la fecha en que éste fue elaborado y los hechos en él referidos sucedieron es de 1715]	1714 9 de agosto 1715 3 de diciembre	Parroquia de San José doctrina de San Francisco, ciudad de México

Cont.

2	Auto de fe para indios de San Bartolomé Osoltepec (Otzolotepec, Ocelotepec u Oxolotepec, hoy Villa Cuauhtemoc, Edo. de México) de 1716 Parroquia de San Bartolomé Osoltepec	Museo Nacional de Arte, Instituto Nacional de Bellas Artes, Ciudad de México	1716 23 de febrero	Parroquia de San Bartolomé Osoltepec (Otzolotepec, Ocelotepec u Oxolotepec hoy Villa Cuauhtemoc, Edo. de México)
3	Testimonio de los autos que se siguieron en este juzgado de indios del Arzobispado de México contra el ídolo indio cadáver del Gran Nayarit, que adoraban los nayaritas, que remitió el excelentísimo señor virrey marqués de Valero por despacho de ruego y encargo al doctor don Juan Ignacio Castorena y Ursúa, tesorero dignidad de esta metrópoli, como provisor y vicario general de los indios de la Nueva España, para que se diese su sentencia, que dio, y a otros siete reos, y se ejecuto en auto de fe que se hizo en la iglesia del convento Grande de Nuestro Padre San Francisco el domingo de la sexagésima 31 de enero de 1723	AGN, *Inquisición*, v. 1037, Exp. 6 AGI, *México*, 2708 Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano*..., v. II, p. 268-270 Alcedo, *Diccionario geográfico*..., v. III, p. 14 *Gaceta de México*..., enero de 1722 Roberto Moreno de los Arcos, "Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723", en *Tlalocan*, México, 1985, v. X: p. 377-477	1723 31 de enero	Plazuela del convento de San Francisco/ San Diego. Ciudad de México

Cont.

4	Sentencia dictada contra Bartolomé Martín, indio gañán, por practicar el conjuro y la hechicería	AHAM, Sección: Br. Juan Varón de Lara, serie: Auto contra indio maléfico, caja 38, exp. 5, 5 f., disco 11, rollo 11	1727 23 de julio / 10 de noviembre	Metepec, Juzgado Eclesiástico de Toluca
5	Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista Huitzilopochco, Churubusco	AHAM, Sección: Secretaría Arzobispal, serie: Padrones, caja 40, exp. 54, 19 f., disco 11, rollo 12	1727 / 1728	Churubusco.
6	Auto de fe que el Provisor especial de naturales siguió el día 23 de diciembre de 1731 a siete reos: a saber tres reos y la estatua de otro (Todos del pueblo de Nabuelampa, doctrina de Tzacualtipán, Sierra Alta de Meztitlán, actual Ed. de Hidalgo) por hechiceros supersticiosos; una india del Real de Omitlán (actual Edo. de Hidalgo) por ilusa, curandera y embustera; dos indios (hombre y mujer) de la ciudad de México cada uno por duplicidad de matrimonio. Todos fueron condenados a auto en forma de penitentes con insignias correspondientes a sus delitos y rótulos que lo denotasen (vela verde, soga) en abjuración *de levi*, fudtigación en la puerta de la Iglesia, a	*Gaceta de México...*, diciembre de 1731 García Icazbalceta, *Obras*, v. 1, p. 307 José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, ed. facsimilar de la de 1905 [Imprenta Elzeviriana, Santiago de Chile], estudios introductorios varios, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Coordinación de Humanidades/ Miguel Ángel Porrúa, 1987 (Biblioteca de Escritores Políticos), cap. XX, p. 370-371	1731 23 de diciembre	Iglesia de Santia go, Ciudad de México



Cont.

	usanza de la doctrina, penitencias saludables, medicinales, espirituales y reclusión en conventos, de regulares (los hombres) y en hospitales y recogimientos (las mujeres). También fue quemado "un esqueleto del principal y más venerado ídolo de los nayaritas", adornado de distintas alhajas			
7	Autos contra curandera	AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra curandera, caja 51, exp. 15, 1 f., disco 15, rollo 15	1736	México y diciembre 22 de 1736
8	Autos contra indio	AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos contra indio, caja 51, exp. 24, 7 f., disco 15, rollo 15	1736 14 de noviembre	San Felipe de la Jurisdicción de Metepec. Auto en la ciudad de Toluca
9	Autos contra Nicolás Martín, indio natural del pueblo de San Luis, doctrina de Zinacantepec, y vecino de San Buenaventura, por superstición, embustero y por espantador de granizo	AHAM, Sección: Br. Nicolás de Villegas, serie: Autos por el contrario indio, caja 51, exp. 29, 6 f., disco 15, rollo 15	1736	Toluca y San Luis, doctrina de Zinacantepec y vecino de San Buenaventura

Cont.

10	El provisor de naturales hizo Auto el 23 de septiembre de 1737 en el pueblo de Temamatla: seis indios ilusos, supersticiosos, embusteros, sediciosos, con abusos de vana observancia, y dos indias	*Gaceta de México...*, septiembre de 1737 García Icazbalceta, *op. cit.,* v. 1, p. 307. Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio...*, cap. XX, p. 371	1737 23 de septiembre	Temamatla
11	En 1752 fue reconciliado un mexicano por ateísta	García Icazbalceta, *op. cit.*, v. 1, p. 307. Apunte del padre Pichardo, comunicado por el Sr. Agreda	1752	Ciudad de México.
12	El 24 de febrero de 1753 hizo en San Francisco el provisor de naturales Francisco Jiménez Caro un Auto con diez indios y cinco indias por casados dos veces, hechiceros e idólatras	Castro Santa-Anna, *Diario*, 1ª serie, tomo IV, p. 94 García Icazbalceta, *op. cit.*, v. 1, p. 308 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio...*, cap. XX, p. 371	1753 24 de febrero	Iglesia de San Francisco, Ciudad de México
13	El provisor Francisco Jiménez Caro, en el pueblo de Ixtacalco, penitenció el 17 de febrero de 1754 a un indio por embustero, y a una india por casada dos veces.	Castro Santa-Anna, *op. cit.*, tomo IV, p. 216 García Icazbalceta, *op. cit.*, v. 1, p. 308 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio...*, cap. XX, p. 371	1754 17 de febrero	San Francisco de Ixtacalco

Cont.

14	Auto de Indios, hecho por el provisor, se registra el 26 de octubre de 1755 en San Agustín con seis reos: tres hombres y tres mujeres, cinco por casados dos veces y uno por embustero	García Icazbalceta, *op. cit.*, v. 1, p. 309. Castro Santa-Anna, *op. cit.*, tomo V, p. 176	1755 26 de octubre	Iglesia de San Agustín, Ciudad de México
15	Auto de fe para indios supersticiosos de Yautepec, organizado por el provisor de indios Dr. don Francisco Jiménez Caro en la parroquia de indios de San José de México	Sedano, *Noticas de México*, v. 1, p. 34	c. 1760	Parroquia de indios del Sr. San José de México


REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



Siglas y acrónimos en referencias documentales

AANG: Archivo de la Audiencia de la Nueva Galicia, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara
AGI: Archivo General de Indias, Sevilla, España
AGN: Archivo General de la Nación, México
AHAAO: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Antequera-Oaxaca
AHAM: Archivo Histórico del Arzobispado de México
AH IIH UNAM: Archivo Histórico del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM
AHN: Archivo Histórico Nacional, España
AMCM: Archivo Manuel Castañeda Martínez (Casa de Morelos), Morelia, Michoacán
BMNAH: Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, México
BNE: Biblioteca Nacional de España, Madrid
BNM: Biblioteca Nacional de México
BPT: Biblioteca Pública de Toledo, España
BUAP: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
CEMCA: Centre Français d'Études Mexicaines et Centroaméricaines
CIDE: Centro de Investigación y Docencia Económicas, México
CIESAS: Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados en Antropología Social, México
Colmex: El Colegio de México
Colmich: El Colegio de Michoacán
Conaculta: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México
Conacyt: Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología, México
CSIC: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España
ELD: Escuela Libre de Derecho, México
EEHA: Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla, España
ENAH: Escuela Nacional de Antropología e Historia, México
FCE: Fondo de Cultura Económica, México
INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
INBA: Instituto Nacional de Bellas Artes, México

INI: Instituto Nacional Indigenista, México
PROMEP: Programa de Mejoramiento del Profesorado, Conacyt, México
UDLAP: Universidad de las Américas, Puebla, México
UAM: Universidad Autónoma Metropolitana, México
UAT: IIH: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Tamaulipas, México
UIA: Universidad Iberoamericana, México
UNAM: FFyL: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM: IIA: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM: IIE: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM: IIFil: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM: IIH: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM: IIJ: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM: IISUE: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México



Repositorios documentales consultados

AANG: Archivo de la Audiencia de la Nueva Galicia, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, Fondos Históricos, Derecho. Papeles de derecho de la Audiencia de Nueva Galicia. http://fondoshistoricos.udg.mx/derecho/tomo_II/ind_tematico.htm

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla, España
- *Audiencia de México*
- *Indiferente General*
- *Pasajeros de Indias*

AGN: Archivo General de la Nación, México
- Ramos:
  - *Bienes Nacionales*
  - *Clero Regular y Secular*
  - *Cofradías*
  - *Criminal*
  - *General de parte*
  - *Historia*
  - *Indios*
  - *Indiferente Virreinal*
  - *Inquisición*
  - *Reales Cédulas originales y Duplicados*

AHAAO: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Antequera-Oaxaca

AHAM: Archivo Histórico del Arzobispado de México
- Fondo Episcopal
- Fondo Cabildo
- Fondo Juzgado Eclesiástico de Toluca

AH IIH UNAM: Archivo Histórico del IIH de la UNAM
- Fondo Roberto Moreno de los Arcos

AHN: Archivo Histórico Nacional de España
- Consejo de la Inquisición

AMCM: Archivo Manuel Castañeda Martínez (Casa de Morelos), Morelia, Michoacán, México
- Diocesano, Justicia, Inquisición



BMNAH: Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, México
Fondo Franciscano
Microfilms
BNE: Biblioteca Nacional de España, Madrid
BNM: Biblioteca Nacional de México
Fondo de Origen
Archivo Franciscano
BPT: Biblioteca Pública de Toledo, España
Colección Digital Universidad Autónoma de Nuevo León: http://cd.dgb.uanl.mx/v
Universidad de las Américas, Puebla, México: CIRIA UDLAP, Acervos digitales catarina.udlap.mx



Fuentes primarias impresas y guías documentales

Agurto, Pedro de, *Tratado para que se administren los sacramentos de la santa eucaristía y extremaunción a los indios de esta Nueva España*, introducción Juan Carlos Casas García, presentación y transcripción Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, Comisión de Historia, 2006 (Colección Cronistas y escritores agustinos de America Latina: 6).

Agustín de Hipona, *De doctrina cristiana*, edición bilingüe preparada por José Morán, en *Obras de San Agustín*, Madrid, 1965 (Biblioteca de Autores Cristianos).

________, *Obras de San Agustín*, edición bilingüe preparada por José Morán, Madrid, 1965 (Biblioteca de Autores Cristianos).

Alcedo, Antonio de, *Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales o América*..., edición y estudio preliminar por Ciriaco Pérez-Bustamante, 4 v., Madrid, Ediciones Atlas, 1967 (Bibliotecas de Autores Españoles, CCV-CCVIII).

Alzate y Ramírez, José Antonio, *Mapa de los curatos del Arzobispado de México*: Biblioteca Pública de Toledo, *Fondo Borbón-Lorenzana*, Ms. 66, Doc. 11, México, 14 de agosto de 1766.

________, *Atlas eclesiástico de el Arzobispado de México, en el que se comprenden los curatos con sus vicarías y lugares dependientes; dispuesto de orden del ilustrísimo señor doctor don Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, dignísimo arzobispo de esta Santa Iglesia Metropolitana por el bachiller don Joseph Antonio Alzate y Ramírez, año de 1767*: BPT, *Fondo Borbón-Lorenzana*, Ms. 366, México, 1767.

Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús escritos por un Padre de la misma Sagrada Religión de su Provincia de México, Barcelona, Pablo Nadal, 1754.

Aquino, Tomás de, *Suma teológica*, traducción y anotaciones por Francisco Barbado Viejo, introducción de Santiago Ramírez, Madrid, 1959 (Biblioteca de Autores Cristianos).

Arriaga, Pablo José de, *La extirpación de la idolatría en el Perú*, [1621], Lima, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002 [edición digital basada en la de Lima, Imprenta y Librería San Martí y Cª, 1920] http://



www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-extirpacion-de-la-idolatria-en-el-peru--0/html/.

Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro sobre la reducción, conversión y conquista de los gentiles de la provincia del Nayarit en 1722, introducción y notas de Salvador Reynoso, Guadalajara, Librería Font, 1964 (Documentación Histórica Mexicana, 2).

Balsalobre, Gonzalo de, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, [1656].

Barrientos, Lope de, *Tractado de la divinança*, edición crítica y estudio de Paloma Cuenca Muñoz, Cuenca, España, Excmo. Ayuntamiento de Cuenca, 1994.

Beccaria, Cesare, *De los delitos y de las penas*, introducción, notas y traducción de Francisco Tomás y Valiente, Madrid, Aguilar, 1969.

Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, 3a. ed., México, Editorial Fuente Cultural, 1947.

Campillo y Cosío, José del, *Nuevo sistema de gobierno económico para América*, edición, introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Oviedo, Asturias, España, Grupo Editorial Asturiano, 1993 (Anaquel Cultural Asturiano, 25).

Carrillo y Pérez, Ignacio, *Historia del Santo Cristo del Cardonal o Ixmiquilpan, llamado hoy de Santa Teresa*, *apud* José Mariano Beristaín de Souza, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, 3a. edición, México, Editorial Fuente Cultural, 1947.

Castañeda Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio, *El IV "Concilio" Provincial Mexicano*, Madrid, Deimos, 2001.

Castañega, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas* (1529), ed. de Juan Robert Muro Abad, Logroño, España, Instituto de Estudios Riojanos, 1994.

Castorena Ursúa y Goyeneche, Juan Ignacio María de, *Gaceta de México y noticias de Nueva España que se imprimirán cada mes y comienzan desde primero de enero de 1722*, México (seis números de enero a junio de 1722).

Cavallario, Domingo, *Instituciones del derecho canónico*, Madrid, Imprenta de don José María Repullé, 1838.

Ciruelo, Pedro, *Tratado de las supersticiones*, Puebla, BUAP, 1986.

Compendio histórico del Concilio III Mexicano, o índices de los tres tomos de la colección del mismo concilio, edición de Fortino Hipólito Vera, México, Imprenta del "Colegio Católico", 1879.

Concilio de Trento, París, México, Garnier Hermanos, 1885.



Concilio Tercero Provincial Mexicano, México, publicado por Mariano Galván Rivera, 1859.

Corella, Jaime, *Summa de la Theologia Moral: su materia, los tratados mas principales de casos de conciencia: su forma unas conferencias prácticas. Primera y segunda parte*, 11 ed., Barcelona, Imprenta de don Joseph Llopis, 1702 [Primera edición de 1697].

Covarrubias, Urbano de, *Relación breve de algunos triunfos particulares que han conseguido nuestra santa fe católica de la fatal idolatría en esta provincia de san Joseph de Nayarit, Nuevo Reino de Toledo, desde los fines del año próximo pasado de 729 hasta principios del año corriente de 730*, en Edmundo O'Gorman, "Dos documentos relativos a Nayarit", *Boletín del Archivo General de la Nación,* México, 1a. serie, tomo X, 1939, n. 2, p. 313-346.

Descripción del Arzobispado de México de 1793 y El informe reservado del arzobispo de México de 1797, transcripción y estudio introductorio de Margarita Menegus B., México, UNAM, CESU, 2005 (Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM, 17).

Duviols, Pierre, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Cusco, Perú, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas"/Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986.

________, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2003/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

Eimeric, Nicolau, *El manual de los inquisidores*, trad. del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins, traducción al español de Francisco Martín, Barcelona, Muchnik, 1983.

Fabián y Fuero, Francisco, *Colección de providencias diocesanas del obispado de la Puebla de los Ángeles, hechas y ordenadas por su señoría ilustrísima el Sr. Dr. D. Francisco Fabián y Fuero, obispo de dicha ciudad y obispado, del consejo de su Majestad*, Puebla, imprenta del Real Seminario Palafoxiano, 1770.

________, *Carta pastoral del ilustrísimo Sr. Dr. D. Francisco Fabián y Fuero, obispo de la Puebla de los Ángeles del Consejo de su Majestad*, Puebla de los Ángeles, 1768.

Feijoo, Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal*, edición de Ángel-Raimundo Fernández González, Madrid, Cátedra, 1985.

________, *Obras escogidas*, introducción de Arturo Souto Alabarce, México, Porrúa, 1990 (Sepan cuantos..., 593).



García Cabrera, Juan Carlos, *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglos XVII-XIX*, Cusco, Perú, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1994 (Cuadernos para la Evangelización en América Latina, 10. Monumenta Idolátrica Andina, I).

García, Genaro, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, 2a. ed., México, Porrúa, 1974 (Biblioteca Porrúa, 58).

García Gutiérrez, Jesús, *Bulario de la Iglesia Mejicana. Documentos relativos a erecciones, documentaciones, etcétera, de diócesis mejicanas*, México, 1951.

González Obregón, Luis, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Archivo General de la Nación, 1912.

Guía de documentos novohispanos del archivo del Arzobispado de México, elaborada por Gustavo Watson Marrón, Gilberto González Merlo, Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, México, Arquidiócesis Primada de México, 2002.

Guijo, Gregorio Martín de, *Diario de sucesos notables*, 2v., México, Porrúa, 1952.

Gillow, Eulogio G., *Apuntes históricos sobre la idolatría y la introducción del cristianismo en la diócesis de Oaxaca*, Graz, 1978.

Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger, *The malleus maleficarum: el martillo de los brujos*, traducción de Edgardo D'Elio, Madrid/México, Reditar Libros, 2006.

Lardizábal y Uribe, Manuel de, *Discurso sobre las penas*, prólogo de Javier Piña y Palacios, México, Porrúa, 2005.

León, Nicolás, *Apuntamientos bibliográficos sobre el IV Concilio mejicano*, México, 1903.

________, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, 2 v., México, 1905-1906.

Lorenzana, Francisco, *Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo, y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar. Dalos a luz el Ilmo. Sr. don Francisco Antonio Lorenzana*, México, Imprenta del Superior Gobierno del Br. d. J. A. de Hogal, 1770.

________, *Cartas pastorales y edictos del Illmo. Señor D. Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, Arzobispo de México*, México, en la imprenta del Sup. Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770.

Martínez, Roberto y Rocío de la Maza, "Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 45, México, UNAM, IIH, julio-diciembre de 2011, p. 163-184.



Martínez López-Cano, Pilar (coordinación), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, edición en CD, México, UNAM, IIH, 2004.

Mazín Gómez, Óscar, *Catálogo de un fondo eclesiástico mexicano: La arquidiócesis de México, 1538-1911*, México, Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 2004.

________ y Claudia Ferreira *et al.*, *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México: inventario y guía de acceso*, 2 v., inventario fotográfico de Nelly Sigaut, Zamora, Michoacán, Colmich/Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 1999.

Medina, Baltazar de, *Chrónica de la santa Provincia de San Diego de México*, México, Academia Mexicana, 1977 (edición facsimilar de la de 1682).

Montesquieu, Charles de Secondat, *Del espíritu de las leyes*, 13ª ed., estudio preliminar de Daniel Moreno, versión castellana de Nicolás Estévanez, México, Porrúa, 2000 (Sepan cuantos..., 191).

Moreno, Jerónimo, *Reglas ciertas y precisamente necesarias para jueces y ministros de justicia de la Indias y para sus confesores*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2005 [edición facsimilar de la de1732: Puebla de los Ángeles, Viuda de Miguel Ortega y Bonilla, 1732, primera edición de 1637].

Moreno de los Arcos, Roberto, "Dos documentos sobre el arzobispo Lorenzana y los indios de la Nueva España", *Históricas*, México, UNAM, IIH, septiembre-diciembre de 1982, n. 10, p. 27-38.

________, "Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723", *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, México, UNAM, 1985, v. X, p. 377-477.

Murillo Velarde, Pedro, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, traducción de Alberto Carrillo Cázares *et al.*, editor Alberto Carrillo Cázares, 4 v., México, Colmich/UNAM, Facultad de Derecho, 2004-2005 [Primera edición, 1743].

________, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, 2 v., DVD ed. facsimilar en formato electrónico, traducción de Alberto Carrillo Cázares *et al.*, coordinador Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, Colmich/UNAM Facultad de Derecho, 2004 (Colección Fuentes) [Primera edición, 1743].

Muro Orejón, Antonio, *Cedulario americano del siglo XVIII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1956.



Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630, edición anotada y estudio preliminar de Araceli Campos Moreno, México, Colmex, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1999, 189 p.

Ortega, José, S. J. *Maravillosa reducción y conquista de San Joseph del Gran Nayar, Nuevo Reino de Toledo*, edición de Juan B. Iguíniz, México, Editorial Layac, 1944.

Padrón exacto de todas las personas que hay en este Arzobispado de México, con distinción de clases, estados y calidades formado en ejecución puntual de Real Orden de 10 de Noviembre de 1776, con arreglo a los padrones particulares presentados por los Curas y Superiores de las Religiones, Conventos, Colegios y Hospitales. México y junio 26 de 1779, edición y estudio introductorio de Ernest Sánchez Santiró, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 2003.

El padrón de comulgantes del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana, 1768-1769, edición de América Molina del Villar y David Navarrete Gómez, colaboración de Gretel Ramírez Bautista, México, CIESAS/AHAM, 2007 (Publicaciones de la Casa Chata).

Peña Montenegro, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios*, 2 v., edición critica por Carlos Baciero *et al.*, Madrid, CSIC, 1995-1996 (*Corpus Hispanorum de pace*, 2a. Serie: 2-3).

Pérez, Manuel, *Farol indiano, y guía de curas de indios: summa de los cinco sacramentos que administran los ministros evangélicos en esta América. Con todos los casos morales que suceden entre indios. Deducidos de los mas clásicos authores, y amoldados a las costumbres, y privilegios de los naturales*, México, F. de Rivera Calderón, 1913 [Edición facsimilar de la de 1713].

Pérez de Velasco, Andrés Miguel, *El ayudante de cura instruido en el porte a que le obliga su dignidad, en los deberes a que le estrecha su empleo y en la fructuosa práctica de su ministerio*, Puebla, impreso en el Colegio Real de San Ignacio de Puebla, 1766.

Ponce, Pedro, *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, 2a. ed. (edición original de 1892), México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

Pouget, François-Aimé, *Instrucciones generales en forma de catecismo: en las cuales, por la sagrada escritura y la tradición, se explican en compendio la historia y los dogmas de la religión, la moral chiristiana, los sacramentos, la oración, las ceremonias y usos de la Iglesia,* 4 v., Madrid, Imprenta Real, 1784 [Edición original en francés de 1702. Publicado en español con



acuerdo de Francisco Antonio Lorenzana, traducido por Francisco Antonio de Escartín y Carrera, con dos catecismos abreviados para uso de los niños.]

Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del fiscal en su nombre contra don Carlos, indio principal de Tezcoco, México, Eusebio Gómez de la Puente (editor), 1910. Edición preparada por Luis González Obregón.

Puga, Vasco de, *Provisiones, cédulas, instrucciones para el gobierno de la Nueva España*, edición facsimilar de la de 1563, Madrid, Cultura Hispánica, 1945.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua....* Imprenta de la Real Academia por los herederos de Francisco del Hierro, 1734. http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Diccionario&sec=1.1.0.0.0.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua....* Imprenta de la Real Academia por los herederos de Francisco del Hierro, 1737. http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Diccionario&sec=1.1.0.0.0.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua....* Imprenta de la Real Academia por los herederos de Francisco del Hierro, 1739. http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Diccionario&sec=1.1.0.0.0.

Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias mandadas imprimir, y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II Nuestro Señor, estudio preliminar de Juan Manzano Manzano, Madrid, 1973.

Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias, México, Porrúa/ELD, 1987.

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/rldi.html

Relaciones geográficas del Arzobispado de México, 1743, 2 v., preparación y transcripción de los textos de Catalina Romero *et al.*, edición de Francisco de Solano, Madrid, CSIC, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, 1988.



Río, Martín del, *Disquisitionum magicarum libri sex,* 3 v., [Mainz], Prodit ex Archiepiscopatus Moguntinensis officina Vrsellana, Iacobi König [impresor], 1606.

Rivadeneyra y Barrientos, A. J., *Manual compendio del Regio Patronato indiano*, Madrid, 1955.

Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, 3 v., México, Porrúa, 1972.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España* (terminada en 1629 sino hasta 1892), 2a. ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra las adoraciones de ídolos del obispado de Yucatán*, [1639].

Sahagún de Arévalo Ladrón de Guevara, Juan Francisco, *Gaceta de México*, México, enero de 1728 a diciembre de 1739 (145 números).

Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua, Joan de, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* [¿1613?]

Serna, Jacinto, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, 2a. ed. (edición original de 1898), México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

Sedano, Francisco, *Noticias de México*, 2 v., México, Imprenta de J. R. Barhedillo y Escalerillas, 1880.

Sepúlveda y Herrera, María Teresa, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546*, México, INAH, 1999.

Serra, Ángel, *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de los gloriosos apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michuacán, conforme a la reforma de Paulo V y Urbano VIII*, México, J. B. de Hogal, 1731 [Edición original de 1697 bajo el titulo: Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de Michuacán].

Siete partidas del rey D. Alonso El Sabio [*Las*], 4 v., glosadas por Gregorio López, del Consejo Real de las Indias, en esta impresión se representa a la letra el texto de las partidas que de Orden del Consejo Real se corrigió y publicó Berdi en el año de 1758, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1767.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692. Relación de don Carlos de Sigüenza y Góngora en una carta dirigida al almirante don Andrés de Pez*, edición anotada por Irving A. Leonard, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1932.

Solano, Francisco (ed.), *Relaciones geográficas del Arzobispado de México. 1743*, tomo II. Madrid, CSIC, Departamento de Historia de América, 1988 (Colec-



ción Tierra Nueva e Cielo Nuevo. V Centenario del Descubrimiento de América).

________, *La ciudad de México en el año de 1777 según el testimonio inédito de Antonio de Ulloa*, México, 1980.

Solórzano y Pereyra, Juan de, *Política Indiana*, 2 v., México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979 [edición facsimilar de la de 1776, Madrid].

________, *Política indiana*, prólogo de Francisco Tomas y Valiente, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1996 (Biblioteca Castro).

________, *De Indiarum Iure*, 5 v., edición de Carlos Baciero *et al.*, Madrid, CSIC, 1994-1999 (*Corpus hispanorum de pace*. Serie II).

Suárez, Francisco, *Opera Omnia*, 23 v., París, *apud* Ludovicum Vives, 1856-1878.

________, *De religione*, en *Opera Omnia*, París, *apud* Ludovicum Vives, 1856-1878: v. X, 1859.

Tapia Zenteno, Carlos de, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca; con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, estudio bibliográfico y notas de Rafael Montejano y Aguinaga, edición de René Acuña, México, UNAM, IIFiL, 1985.

Vera, Fortino Hipólito, *Compendio histórico del Concilio III Mexicano*, Amecameca, México, Imprenta del Colegio Católico, 1879.

________, *Colección de documentos eclesiásticos de México o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, 3 v., Amecameca, México, Imprenta del Colegio Católico, 1887.

________, *Apuntamientos históricos de los Concilios Provinciales Mexicanos y privilegios de América. Estudios previos al Primer Concilio Provincial de Antequera*, México, Tipografía Guadalupana de Reyes Velasco, 1893.

________, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo Arzobispado*, Amecameca, México, Imprenta del Colegio Católico, 1880.

Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, 4 v., Madrid, J. Porrúa Turanzas, 1960-1961 (Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España, 8-11).

Villarroel, Gaspar de, *Gobierno eclesiástico pacífico*, introducción de Hernán Rodríguez Castelo, Guayaquil, Ecuador, Ariel, [194-?] (Clásicos Ariel. Biblioteca de Autores Ecuatorianos, 97).

Villaseñor y Sánchez, José Antonio de, *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, 2 v.,



México, Imprenta de la viuda de José Bernardo de Hogal, 1746-1748 (edición facsimilar, prólogo de Francisco González Cosío, México, Editorial Nacional, 1952).

Zahíno Peñafort, Luisa (recopiladora), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, IIJ/Universidad de Castilla La Mancha/Cortes de Castilla-La Mancha, 1999.

Zorita, Alonso de, *Leyes y ordenanzas de las Indias del mar Océano*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1984.



Fuentes bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México* (1a. ed. en FCE), México, FCE/Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 (Sección de obras de Antropología. Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán, VI).

________, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* (1a. ed. en FCE), México, FCE/Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 (Sección de Obras de Antropología. Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán, VII).

________, *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, 2a. ed., México, Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz/FCE, 1992 (Sección de Obras de Antropología. Obra Antropológica. XIV).

Aguirre Salvador, Rodolfo, *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII*, México, UNAM, CESU, 1998.

________, "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 22, México, UNAM, IIH, 2000, p. 77-110.

________, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, UNAM, CESU/Plaza y Valdés, 2003.

________ (coordinador), *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú, siglos XVI-XVII*, México, UNAM, CESU/Plaza y Valdés, 2004.

________, "La demanda de clérigos 'lenguas' del Arzobispado de México, 1700-1750", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 35, México, UNAM, IIH, 2006, p. 47-70.

________, "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El Arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII", *Historia Crítica*, n. 36, Bogotá, julio-diciembre 2008, p 14-35.

________ y Lucrecia Enríquez (coordinadores), *La Iglesia hispanoamericana de la colonia a la república*, México, UNAM, CESU/Plaza y Valdés/ Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia, 2008.



Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, traducción de Solange Alberro, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia).

________, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, Colmex/FCE, 1999 (Sección de Obras de Historia. Fideicomiso Historia de las Américas. Serie Ensayos).

Albores, Beatriz y Johanna Broda, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, IIH, 1997.

Alcalá, Ángel *et al.*, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984.

Álvarez-Icaza Longoria, María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el Arzobispado de México (1749-1789)*, tesis de doctorado en historia, UNAM, 2012.

Álvarez Mejía, Juan, "La cuestión del clero indígena en la época colonial", *Revista Javeriana*, 1956, n. 45, 2 partes, 57-67; 209-219.

Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra (coordinación), *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos. Editorial del hombre/Fundación Machado, 1989 (Autores, textos y temas. Antropología, 18).

Alvear Acevedo, Carlos, *La Iglesia en la historia de México*, México, 1975.

Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Conaculta, 1992.

________, "Documentos eclesiásticos y cultura india", en Brian F. Connaughton y Andrés Lira (coordinadores), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa de la UAM/Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1996, p. 101-113.

Archer, Christon Irving, *El ejército en el México borbónico 1760-1810*, México, FCE, 1983.

Arenal Fenochio, Jaime del, "Justicia civil ordinaria en la ciudad de México durante el primer tercio del siglo XVIII", en *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, México, ELD/UNAM, IIJ, 1995, v. 1, p. 39-63.

________, "Instituciones judiciales de la Nueva España", *Revista de Investigaciones Jurídicas*, México, UNAM, IIJ, 1998, Año 22, n. 22.

Arróniz, Othón, *Teatro de evangelización en Nueva España*, México, UNAM, IIFiL, Centro de Estudios Literarios, 1979 (Letras Mexicanas del XVI al XVIII. Textos y Estudios).



Austin Nesvig, Martin (editor), *Local religion in Colonial Mexico*, The University of New Mexico Press, 2007.

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1988 (Ciencia. Universidad Veracruzana).

________, *La parentela de María: cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1994 (Biblioteca Universidad Veracruzana: Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias).

Barabas, Alicia, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1989 (Colección Enlace).

Basto Girón, Luis J., "Los legajos de las visitas del Archivo Arzobispal de Lima", *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, Lima, año III, v. 1, p. 349-425.

Bayle, Constantino, *El protector de indios*, Sevilla, Universidad de Sevilla/ Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1945 (Publicaciones de la Universidad de Sevilla/ Escuela de Estudios Hispano-Americanos: X; Serie Ia, Anuario, 5).

________, *Los cabildos seculares en la América española*, Madrid, Sapientia, 1952.

Bernard, Carmen y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, traducción de Diana Sánchez F., México, FCE, 1992 (Sección de Obras de Historia).

Bethencourt, Francisco, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, traducción del portugués de Federico Palomo, Madrid, España, Akal, 1997 (Akal Universitaria: Serie Historia Moderna, 195).

Beuchot, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, IIFiL, 1992 (Cuadernos del IIFiL, 20).

________, *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás: Líneas generales del pensamiento socio-político de Santo Tomás de Aquino*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1989.

Biedermann, Hans, *Dictionary of Simbolism*, translated by James Hulbert, New York, Facts on File, 1992.

Bienko de Peralta, Doris y Berenise Bravo Rubio (coordoras), *De sendas, brechas y atajos : contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, México, INAH, ENAH/Promep/Conaculta, 2008.

Borah, Woodrow, *El Juzgado General de Indios de la Nueva España*, traducción de Juan José Utrilla, México, FCE, 1996 (Sección de Obras de Historia).

Borja Gómez, Jaime Humberto, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, Colombia, Centro Editorial Javeriano/Pontifica Universidad Javeriana/Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto de Estudios Sociales y Culturales. Pensar/UIA de México, 2002.

Borobio, Dionisio, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (S. XVI) Según Jerónimo de Mendieta. Lecciones de ayer para hoy*, Murcia, Instituto Teológico Franciscano, 1992 (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor, 8).

Brading, David A., "Gobierno y elite en México colonial durante el siglo XVIII", *Historia mexicana*, México, Colmex, 1974, v. XXIII, n. 4, p. 551-610.

________, "Tridentine Catholicism and enlightened despotism in Bourbon Mexico", *Journal of latin American Studies*, Cambridge, 1983, n. 15, p. 1-22.

________, *Orbe indiano*, México, FCE, 1991 (Sección de Obras de Historia).

________, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, traducción de Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Historia)

________, *El ocaso novohispano: testimonios documentales*, México, Conaculta/INAH, 1996.

________, "El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México", en Josefina Vázquez *et al.*, *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El i mpacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992, p. 187-215.

Braudel, Fernand, "La larga duración", en *La historia y las ciencias* sociales, 4a. reimpresión, traducción de Josefina Gómez Mendoza, México, Alianza, 1995 (El libro de bolsillo. Sección: Humanidades), p. 60-106.

Bravo, María Dolores, "La fiesta pública: su tiempo y su espacio", en Antonio Rubial García (coordinador), *La ciudad barroca*, México, Colmex/FCE, 2005, v. II de Pilar Gonzalbo Aizpuru (directora), *Historia de la vida cotidiana en México*, 5 v., México, Colmex/FCE, 2005 (Sección de Obras de Historia), p. 435-460.

Bravo Rubio, Berenise y Marco Antonio Pérez Iturbe, *Una Iglesia en busca de su independencia: el clero secular del Arzobispado de México 1803-1822*, tesis de licenciatura en historia, México, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales "Acatlán", 2001.





________, "Tiempos y espacios religiosos novohispanos: la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (editores), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, IIH, 2004 (Serie Historia Novohispana, 72), p. 67-83.

Bravo Ugarte, José, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana 1519-1939*, México, Jus, 1965 (Colección México heróico, 39).

Breton, Alain, Jean-Pierre Berthe y Sylvie Lecoin, *Vingt Etudes sur le Mexique et le Guatemala. Réunies à la mémorie de Nicole Percheron*, Toulouse, Francia, Université de Toulouse-Le Mirail, 1992, p. 369-377.

Brice Heath, Shirley, *La política del lenguaje en México. De la colonia a la nación*, México, 1972.

Broda, Johanna, "El culto mexica de los cerros en la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Beatriz Albores y Johanna Broda, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, IIH, 1997, p. 49-90.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001.

Buelna Serrano, María Elvira, *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*, UAM, Azcapotzalco, 2009 (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades: Colección Humanidades. Serie Estudios).

Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.

Calvo, Thomas, "Soberano, plebe y cadalso bajo una misma luz en Nueva España", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, tomo III de Pilar Gonzalbo Aizpuru (directora), *Historia de la vida cotidiana en México*, 5 v., México, Colmex/FCE, 2005 (Sección de Obras de Historia), p. 287-322.

Candau Chacón, María Luisa, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII*, Sevilla, España, Diputación Provincial de Sevilla, 1993 (Sección Historia. Serie 1a. n. 41).

Camarena Gutiérrez, Jesús, *El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición*, México, ELD, 1971.

Campagne, Fabián Alejandro, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Argentina, Universidad de Buenos Aires/Miño y Dávila, 2002 (Colección: Ideas en debate. Serie: Historia Moderna).



________, "Witches, Idolaters, and Franciscans: An American Translation of European Radical Demonology (Logroño,1529-Hueytlalpan, 1553)", en *History of Religions,* Aug 2004, v. 44, Issue 1, 35 p.

________, "El 'otro-entre-nosotros:' funcionalidad de la noción de '*superstitio*', el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)", *Bulletin Hispanique*, 2000.

Cardoso Galúe, Germán, *Michoacán en el siglo de las luces*, México, Colmex, 1973.

Carlos III y la Ilustración, Madrid, 1988.

Carmagnani, Marcelo, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia).

Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, 12 ed., Madrid, Alianza, 1995 (El libro de Bolsillo. Sección: Humanidades, 12).

Castañeda Delgado, Paulino, "La condición miserable del indio y sus privilegios", *Anuario de Estudios Americanos*, v. XXVIII, Sevilla, España, 1971, p. 285-291.

________, "El sínodo de la Iglesia de Charcas de 1773", *Missionalia hispánica*, años XXXV-XXXVI, n. 103-108, 1978-1979.

________, "La jerarquía eclesiástica en la América de las luces", en *La América española en la época de las luces. Tradición, innovación, representaciones. Coloquio franco-español*, Burdeos, Francia, 18-20 de septiembre de 1986.

________, "La Iglesia diocesana. La Iglesia y el Estado", en *Historia General de España y América*, Madrid, 1989, t. XI-2º, p. 497-522.

Castro Gutiérrez, Felipe, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, UNAM, IIH/Colmich, 1996.

________, "El gobierno de Nueva España: un paternalismo autoritario", en Bernardo García Martínez (coordinador), *Nueva España, de 1521 a 1750. De la Conquista a las Reformas Borbónicas*, en Josefina Vázquez (coord. gral.), *Gran Historia de México ilustrada*, México, Planeta/Conaculta/INAH, 2002, v. II. p. 361-380.

________, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS/INI, 1996 (Pueblos Indios de México)

Cervantes Bello, Francisco Javier, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coordinadores), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, BUAP: Instituto de Ciencias Sociales y




Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"/UNAM, IIH, 2008 (Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México)

________, Silvia Marcela Cano y María Isabel Sánchez Maldonado, "Estudio introductorio. Cuarto Concilio Provincial Mexicano", en Pilar Martínez López-Cano (coordinación), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, edición en CD, México, UNAM, IIH, 2004.

Cirac Estopañán, Sebastián, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, CSIC/Instituto Jerónimo Zurita, 1942.

Cohen K., Albert, "Comportamiento desviado", en David L. Sills (director), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 11 v., Vicente Cervera Tomás (director de la edición en español), Madrid, Aguilar, 1974, v. 2, p. 531-537.

Connaughton, Brian F., *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, Conaculta/UNAM, 1992.

________ y Andrés Lira González (coordinadores)*, Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa de la UAM/IIH, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1996.

________, "Mudanzas en los umbrales éticos y político-sociales de la práctica religiosa", en Alicia Mayer (coordinadora), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, 2 v., prólogo de Juan Ramón de la Fuente, México, UNAM, IIH, 2007, v. II, p. 241-268.

Cordero Fernández, Macarena, "Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [Sección Historia del Derecho Indiano]*, v. XXXII, Valparaiso, Chile, 2010, p. 351-379.

Córdoba, Pierre, Jean-Pierre Étienvre y Elvira Ruiz Bueno (compiladores), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, Casa de Velázquez/Universidad de Granada, 1990.

Cortés Peña, Antonio, *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*, Granada, 1989.

Cruz Soto, Irma Guadalupe, "Inquisidores virtuales. Los indios bajo la justicia ordinaria", en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (editoras), *Inquisición novohispana*, 2 v., México, UNAM, IIA/UAM, 2000, v. 2, p. 219-227.



Cuadriello, Jaime, *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte*, 2 v., México, Munal/Patronato del Museo Nacional de Arte/UNAM, IIE/Conaculta-INBA, 1999: *Nueva España*, t. 2.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5 v., 7a. edición preparada por José Gutiérrez Casillas, México, Porrúa, 1992 (Biblioteca Porrúa, 104-108).

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, traducción de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, 5a. edición, Herder, Barcelona, 1995.

Chocano Mena, Magdalena, *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, España, Ediciones Bellaterra, 2000 (Serie General Universitaria, 9).

Chuchiak IV, John F., *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812*, dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, Tulane University, Department of Latin American Studies, 2000.

Dávila Mendoza, Dora, *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el Arzobispado de México, 1702-1800*, México, Colmex/UIA/Universidad Católica Andrés Bello (Caracas), 2005.

Davis, Alexander V., *El siglo de oro de la Nueva España*, México, 1945.

Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas durante la época colonial, 1572-1767*, México, 1941.

Decoster, Jean-Jaques (ed.), *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cuzco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas/Instituto Francés de Estudios Andinos/Asociación Kuraka, 2002 (Travaux de l'Institut Francais d'Etudes Andines: 149/Archivos de Historia Andina: 38).

Diccionario enciclopédico de la fe católica, traducción del padre Zuloaga y Carlos Palomar, México, Jus, 1953.

Domínguez Ortíz, Antonio, *Hechos y figuras del siglo XVIII español*, Madrid, 1973.

Donoso, Justo, *Instituciones de derecho canónico americano para el uso de los colejios[sic] en las repúblicas americanas*, 3 v., París, Librería de Rosa Bouret, 1852.

Dow, James W., *Santos y supervivencias*, traducción de Antonieta S. M. de Hope, México, Conaculta-INI, 1990 (Presencias).

Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, México, UNAM, IIH, 1977 (Serie Historia General, 9).



Egido, Teófanes, "Regalismo y relaciones Iglesia-Estado (siglo XVIII)", en *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, 1979, t. IV.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, México, Origen/Planeta, 1985 (Obras maestras del pensamiento contemporáneo).

________, *Lo sagrado y lo profano*, traducción de Luis Gil, Barcelona, Labor, 1992.

Enciclopedia de México, 12 v., 2a. edición, México, Enciclopedia de México, 1977.

Enkerlin, Luise M., "Somos indios miserables: una forma de enfrentarse al sistema colonial", *Antropología*, Boletín oficial del INAH, México, n. 40, México, INAH, 1993, p. 49-54.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, traducción del francés por Gabriela Ramos, Lima, Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Farberman, Judith, *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI Editores Argentina, 2005 (Historia y Cultura).

Farriss, Nancy M., *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, traducción de Margarita Bojalil, México, FCE, 1995 (Sección de Obras de Historia).

________, *La sociedad maya bajo el dominio colonial: La empresa colectiva de la supervivencia*, traducción de Javier Seto y Bridget Forstall-Comber, Madrid, Alianza/Sociedad Quinto Centenario, 1992 (Alianza América).

Fernández de Pinedo, E., A. Gil Novales, y A. Dorotier, *Centralismo, Ilustración y agonía del Antiguo Régimen*, Barcelona, 1981.

Flecniakoska, J. L., *La formation del l'auto religieux en Espagne avant Calderon (1150-1635)*, Montpellier, 1961.

Florencia, Francisco de, "Notas para el estudio del regalismo español en el siglo XVIII", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 1974, t. XXI, p. 405-440.

Foster, George M., *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1985.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1984.

________, *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, presentación de Fernando Savater, edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Las ediciones de la Piqueta, 1990.



________, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, 4a. edición, introducción y traducción de Miguel Morey, Madrid, Alianza, 1994 (El Libro de Bolsillo: Sección Humanidades).

________, *Estrategias de poder*, introducción, traducción y edición de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Barcelona, Paidós, 1999 (Paidós básica. Obras esenciales. v. II)

Galindo Mendoza, P. Alfredo, *Apuntes geográficos y estadísticos de la Iglesia católica en México*, México, 1945.

Garcés, Carlos Alberto, *El cuerpo como texto. La problemática del castigo corporal en el siglo XVIII*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina, 1999.

García Añoveros, Jesús María, *La monarquía y la Iglesia en América*, Valencia, Asociación Francisco López de Gómara, 1990 (La Corona y los Pueblos Americanos).

García Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*, México, Siglo Veintiuno, 1978.

García Ayluardo, Clara, *El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica*, México, CIDE, 2005.

________ y Antonio Rubial García, "El catolicismo y la Iglesia en México. Siglos XVI-XIX", manuscrito.

García Cabrera, Juan Carlos, "¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII", en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa Beascoechea (coordinadores), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, IIH, 2010, p. 95-110 (Serie Historia General 25).

García Icazbalceta, Joaquín, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, 4 v., México, Porrúa, 1947 (Colección de Escritores Mexicanos, 41-44).

________, *Obras*, 10 v., Nueva York, Burt Franklin, 1968.

García-Molina Riquelme, Antonio M., *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición en México*, México, UNAM, IIJ, 1999 (Serie, Doctrina Jurídica: 17).

Garrido Aranda, Antonio, *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias. Siglo XVI*, Sevilla, España, EEHA, 1979 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos: CCLXI).

________, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, IIA, 1980 (Serie Antropológica, 32).




Garrido Asperó, María José, *La fiesta de San Hipólito en la ciudad de México, 1808-1821*, tesis de licenciatura en historia, México, UNAM, FFyL, 1996.

________, *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 2006 (Historia Política).

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, traducción de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, UNAM, IIH/Instituto de Geografía, 1986 (Espacio y tiempo, 1). [Edición original en inglés por The Cambridge University, en 1972].

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, traducción de Alberto L. Bixio, México, Gedisa, 1987 [Edición original en inglés: *The interpretation of cultures: Selected essays*, New York, Basic Books, 1973].

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, traducción de Julieta Campos, México, Siglo XXI, 2003 (Colección América Nuestra) [Edición original: Charles Gibson, *The aztecs under Spanish Rule*, Stanford, California, Stanford University Press, 1964].

Giménez Fernández, Manuel, "El Concilio IV Provincial Mexicano", *Anales de la Universidad Hispalense*, Sevilla, 1938, año 1, n. 1-3.

Gómez Álvarez, Cristina, *El alto clero poblano y la revolución de Independencia, 1808-1821*, México, UNAM, 1997.

Gómez Hoyos, Rafael, *La Iglesia en América en las Leyes de Indias*, Madrid, 1961.

Góngora, Mario, "Estudios sobre el galicanismo y la ilustración católica en la América española", *Revista chilena de historia y geografía*, Santiago de Chile, enero-marzo de 1982, n. 125, p. 409-430.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (directora), *Historia de la vida cotidiana en México*, 5 v., México, Colmex/FCE, 2005.

Greenleaf, Richard E., "The Inquisition and the Indians of New Spain, A Study in Jurisdictional Confusion", *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, October 1965, v. XXII, p. 138-166.

________, "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian", *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, January de 1978, v. XXXIV, n. 3, p. 315-344.

________, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, traducción de Carlos Valdés, México, FCE, 1985 (Sección de Obras de Historia).



________, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, traducción de Víctor Villela, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia).

________, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1985 (Colección "Chimalistac" de libros y documentos acerca de la Nueva España: 44).

Griffiths, Nicholas, *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, traducción de Carlos Baliñas Pérez, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial, 1998.

Gruzinski, Serge, "La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana*, v. VIII, México, UNAM, IIH, 1985, p. 175-201.

________, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH/Instituto Francés de América Latina, 1988 (Biblioteca del INAH. Serie de historia).

________, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991 (Sección de Obras de Historia).

________, *La guerra de las imágenes*, México, FCE (Sección de Obras de Historia).

________, "La memoria mutilada: construcción y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII", en *II Simposio de Historia de las Mentalidades: la memoria y el olvido*, México, INAH, 1985, p. 33-46.

Güereca Durán, Raquel E., *La rebelión de Tutotepec, 1789* [Tesis de licenciatura en historia, México, UNAM, FFyL, 2007].

Guerra, François-Xavier, *México: del antiguo régimen a la revolución*, 2 v., traducción de Sergio Fernández Bravo, México, FCE, 1991 (Sección de Obras de Historia).

Guerra, François-Xavier *et al.*, *Lo público y lo privado en la historia americana*, Santiago de Chile, Fundación Mario Góngora, 2000.

Gutiérrez Arbulú, Laura, "Índice de la sección Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima", en *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Cusco, Perú, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, p. 105-136.

Halbertal, Moshe y Avishai Margalit, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona, Gedisa, 2003 (Filosofía/Religión. Serie CLA.de.MA. Historia de la religión).




Haliczer, Stephen, *Inquisition and society in the Kingdom of Valencia. 1478-1834*, Los Angeles, California, University of California Press, 1990.

Hera, Alberto de la, "Juicio de los obispos asistentes al IV Concilio Mexicano sobre el estado del virreinato de la Nueva España", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, 1961, t. XXXI, p. 311-312.

________, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, España, Mapfre, 1992 (Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo).

Herr, Ricard, *España y la revolución del siglo XVIII*, Jerez de la Frontera, 1964.

Huertas Vallejos, Lorenzo, *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, Huamanga, Perú, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1981.

Hubert, Henri y Marcel Mauss, "De la naturaleza y función del sacrificio", en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano [Obras I]*, traducción de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral, 1970 (Breve Biblioteca de Reforma), p. 143-248.

Jaramillo, Juvenal, *Hacia una Iglesia beligerante. La gestión episcopal de fray Antonio de San Miguel en Michoacán, 1784-1804. Los proyectos ilustrados y las defensas canónicas*, Zamora, Colmich, 1996.

Kamen, Henry Arthur Francis, *La Inquisición española*, traducción de Gabriela Zayas, México, Grijalbo, 1990.

Kellogg, Susan, *Law and the Transformation of the Aztec Culture, 1500-1700*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1995.

Kugel, Verónica, "¿Sincretismo o idolatría? Dos percepciones y una relación de fuerzas desigual en un documento del Archivo Parroquial de Cardonal (S. XVIII)", *Estudios de Cultura Otopame*, v. 3, México, UNAM, IIA, 2002, p. 77-104.

Lacoste, Jean-Yves (director), *Diccionario Akal crítico de teología*, traducción de Julio A. Pardos y Jorge Pérez de Tudela, Madrid, España, Akal, 2007 (Diccionarios Akal).

Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. Abismo de conceptos*, traducción del francés de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, prefacio de Octavio Paz, México, FCE, 2002 [Edición original en francés, Gallimard, 1974].

________, *Mesianismo, indigenismo y líderes carismáticos*, México, Reflexiones sobre el Cambio, 1999.

________, *Mesías, cruzadas, utopías, el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, FCE, 1984.



Lara Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de Sierra Gorda. Siglo XVIII*, 2a. ed., México, UNAM, IIH/UAT: IIH, 2009 [1a. ed., México, Archivo General de la Nación/INAH, 2002].

________, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, Conaculta/UAT, 2007.

________, "La religión de los indios en los concilios provinciales novohispanos", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM/BUAP, 2005, p. 203-222.

________, "Herejía indígena y represión eclesiástica en Nueva España. Siglo XVIII", en Ana de Zaballa Beascoechea (coordinadora), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Bilbao, Universidad del País Vasco, España, 2005 (Serie de Historia Medieval y Moderna), p. 13-35.

________, "El Cristo Viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica", en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (editoras), *Inquisición novohispana*, 2 v., México, UNAM, IIA/UAM, 2000, v. 1, p. 337-346.

________, "Xichú de Indios: marginalidad y frontera cultural en Sierra Gorda, México", *Locus. Revista de história*, Juiz de Fora, Brasil, Universidade Federal de Juiz de Fora: Instituto de Ciências Humanas e de Letras/Departamento de História/Núcleo de História Regional/Arquivo Histórico, 2001, v. 7, n. 2, p. 29-51.

________, "Aculturación religiosa en Sierra Gorda, siglo XVIII. El Cristo Viejo de Xichú", *Estudios de Historia Novohispana*, n. 27, México, UNAM, IIH, julio-diciembre de 2002, p. 59-89.

________, "La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección", en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa Beascoechea (coordinadores), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, IIH, 2010 (Serie Historia General 25), p. 127-156.

Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, 3 v., Madrid, Gredos, 1970.

Lavrin, Asunción, "Ecclesiastical reform of nunneries in New Spain in the eighteenth century", *The Americas*, v. XXII, n. 2, octubre de 1965, p. 182-213.

________, "El capital eclesiástico y las elites sociales en Nueva España a fines del siglo XVIII", *Mexican Studies*, Berkeley, 1985, t. I, n. 1, p. 1-28.



________, "Mundos en contraste, cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII", en *La Iglesia en la economía de América Latina siglo XVI al XIX*, México, 1986, p. 111-269.

Lindholm, Charles, *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 1992 (Grupo: Ciencias Sociales. Subgrupo: Política).

Lira, Andrés, "La extinción del juzgado de indios", en José Luis Soberanes, *Los tribunales de la Nueva España*, México, UNAM, IIJ, 1980, p. 189-203.

________, *El amparo colonial y el juicio de amparo mexicano*, México, FCE, 1972.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.

Lopetegui, León y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española*, Madrid, 1965.

López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2ª ed., México, UNAM, IIH, 1989 (Serie Cultura Náhuatl. Monografías: 15).

________, "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coordinadores), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, Colmich/El Colegio Mexiquense, 1997, p. 229-254.

________, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2a. ed., 2 v., México, UNAM, IIA, 1984 (Etnología/Historia. Serie Antropológica: 39).

________, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza, 1990.

________, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Antropología).

________, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001, p. 335-390.

López Sarrelangue, Delfina, "La población indígena en la Nueva España en el siglo XVIII", *Historia mexicana*, México, Colmex, abril-junio de 1963, v. XII, n. 4, p. 516-550.

Luna Fierros, Ana Karen, *La virgen del volcán. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en historia, UNAM, FFyL, 2012.

Lundberg, Magnus, "El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 38, México, UNAM, IIH, 2008, p. 39-62.



Luque Alcaide, Elisa y Josep-Ignasi Saranyana, *La Iglesia Católica y América*, Madrid, España, Mapfre, 1992 (Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo).

Llaguno, José, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano*, México, Porrúa, 1963.

Margadant, Guillermo F., "Carlos III y la Iglesia novohispana", en *Poder y presión fiscal en la América española (siglos XVI-XVII y XVIII)*, Valladolid, 1986, p. 23-66.

Marías, Julián, *La España posible en tiempos de Carlos III*, Madrid, 1963.

Marichal, Carlos, "La bancarrota del virreinato: finanzas, guerra y política en la Nueva España, 1770-1808", en Josefina Vázquez *et al.*, *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992, p. 153-186.

________, *La bancarrota del virreinato. Nueva España y las finanzas del imperio español, 1780-1810*, con la colaboración de Carlos Rodríguez Venegas, México, Colmex/FCE, 1999.

________ y Daniela Marino (compiladores), *De colonia a nación: impuestos y política en México, 1750-1860*, México, Colmex, 2001.

Martí Gilabert, Francisco, *La Iglesia en España durante la Revolución Francesa*, Pamplona, 1971.

Martín Hernández, Francisco y José, *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración. Ensayo de una pedagogía eclesiástica en el siglo XVIII*, Madrid, 1973.

Martínez López-Cano, María del Pilar (coordinadora), *Cofradías, Capellanías y Obras pías en la América colonial*, México, UNAM, IIH, 1998.

________ y Francisco Javier Cervantes Bello (coordinadores), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM, IIH/BUAP, 2005.

________ (coordinadora), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, IIH, 2010 (Serie Historia Novohispana, 83; Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México).

Martínez López-Cano, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, "Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)", en Pilar Martínez López-Cano (coordinadora), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, edición en CD, México, UNAM, IIH, 2004.





Martínez Terán, Teresa, *Las antípodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI*, Puebla, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2001.

Martínez Toribio, Gabriela, *El Tribunal Ordinario del Arzobispado de México: conflictos con los párrocos de indios (1668-1750)*, México, tesis de licenciatura en historia por la FFyL, UNAM, 2009.

Martini, Mónica Patricia, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Buenos Aires, Prhisco/Conicet, 1993.

Mauss, Marcel, *Obras. v. 1: Lo sagrado y lo profano*, traducción de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, España, Barral, 1970-1972 (Breve Biblioteca de Reforma).

________, "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas", en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, introducción de Claude Lévi-Strauss, traducción de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1971.

Mayer, Alicia y Ernesto de la Torre Villar (editores), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, IIH, 2004 (Serie Historia Novohispana, 72).

Mazín, Óscar, "Secularización de parroquias en el antiguo Michoacán", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, México, Colmich, primavera de 1986, v. VII, n. 26, p. 23-24.

________, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, México, Colmich, verano de 1989, v. X, n. 39, p. 77-78.

________, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, México, Colmich, 1996 (Colección Investigaciones).

________, *El gran Michoacán. Cuatro informes del obispado de Michoacán 1759-1769*, Zamora, Michoacán, Colmich/Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.

________, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, México, Colmich, 1987.

Medina, José Toribio, *La primitiva Inquisición americana (1493-1569)*, 2 v., Santiago de Chile, 1900.

________, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 2a. ed., ampliada por Julio Jiménez Rueda, México, Fuente Cultural, 1952.



________, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, edición facsimilar de la de 1905 [Imprenta Elzeviriana, Santiago de Chile], estudios introductorios varios, México, UNAM, Coordinación de Humanidades/ Miguel Ángel Porrúa, 1987 (Biblioteca de Escritores Políticos).

Mejías González, Manuel, *Las Leyes de Indias*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1956 (Temas Españoles: 225).

Menegus Bornemann, Margarita, *Los indios en la historia de México: siglos XVI al XIX, balance y perspectivas*, México, FCE/CIDE, 2006.

Menegus Bornemann, Margarita y Rodolfo Aguirre Salvador, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, CESU/Plaza y Valdés, 2006.

Menegus Bornemann, Margarita, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en Nueva España. La pugna entre las dos Iglesias*, México, UNAM, IISUE/Bonilla Artigas Editores, 2010 (Historia de la Educación).

Mestre Sanchis, Antonio, *Ilustración y reforma de la Iglesia*, Valencia, 1968.

________, *Despotismo e ilustración en España*, Barcelona, 1976.

Mills, Kenneth, *An evil lost to view?: an investigation of post-evangelization Andean religion in mid-colonial Peru*, Liverpool, England, University of Liverpool, Institute of Latin American Studies, 1994.

________, *Idolatry and its enemies: colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997.

Montero Aroca, Juan, *La herencia procesal española*, México, UNAM, IIJ, 1994.

Mora Mérida, José Luis, "Comportamiento político del clero secular de Cartagena de Indias en la preindependencia", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 1978, t. XXXV, p. 211-231.

________, "La visión del indio por los eclesiásticos europeos en los siglos XVI y XVII, notas sobre la idea misional en Europa", en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, 1990, p. 197-217.

________, "Reflexiones históricas acerca del problema idolátrico hispanoamericano en el siglo XVI", en *IX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, España, 1990, v. I, p. 689-698.

Morales, Francisco, *Clero y política en México, 1767-1834: Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, México, Secretaría de Educación Pública, 1975 (SepSetentas, 224).

Morales Moya, A., "La ideología de la Ilustración española", *Revista de estudios políticos*, Madrid, enero-marzo de 1998, Nueva Época, n. 59, p. 65-105.





Moreno de los Arcos, Roberto, "La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX", *Chicomóztoc. Boletín del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México*, n. 2, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, marzo de 1989, p. 7-20.

________, *Un caso de censura de libros en el siglo XVIII novohispano, Jorge Mas Theóporo*, México, 1978.

Mues Orts, Paula Renata, *El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados*, tesis de doctorado en historia del arte, 2 v., México, UNAM FFyL-IIE, 2009.

Navarro, Bernabé, *La Iglesia y los indios en el III Concilio mexicano (1585)*, México, 1945.

Navarro García, Luis, "La sociedad rural de México en el siglo XVIII", *Anales de la Universidad Hispalense*, Sevilla, v. XXIII, 1963, p. 19-53.

________, "Destrucción de la oposición política en México por Carlos III", *Anales de la Universidad Hispalense*, Sevilla, v. XXIV, 1964, p. 13-46.

________, "Conformismo y crítica en el siglo XVIII mexicano", en *Actas de las segundas jornadas de historiadores americanistas*, Granada, 1989, p. 395-414.

Nebel, Richard, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, traducción de Carlos Warnholtz Bustillos e Irma Ochoa de Nebel, 2a. edición, México, FCE, 2002 (Sección de Obras de Historia).

Ochoa Campos, Moisés, *Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche, primer periodista mexicano*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1944.

Olachea Albistur, Rafael, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII. La agencia de preces*, 2 v. Zaragoza, 1965.

________, *El cardenal Lorenzana en Italia*, León, 1980.

Olachea Labayen, Juan B., "Promoción indígena en el siglo XVIII mexicano", *Revista Internacional de Sociología*, Madrid, 2a. época, t. XXXVI, n. 25, enero-marzo de 1978, p. 52-89.

Olavarría y Ferrari, Enrique de, *Reseña histórica del teatro en México 1538-1911*, prólogo de Salvador Novo, 3a. ed., México, Porrúa, 1961 (Biblioteca Porrúa: 21).

Olmos Sánchez, Isabel, *La sociedad mexicana en vísperas de la Independencia, 1787-1821*, Murcia, 1989.



Ortega Noriega, Sergio (editor), *De la santidad a la perversión, o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986.

________ (editor), *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, 1987 (Seminario de historia de las mentalidades y religión en el México colonial).

Osante, Patricia, *Orígenes del Nuevo Santander (1748-1772)*, México, UNAM, IIH/UAT, IIH, 1997 (Serie Historia Novohispana, 59).

Ots y Capdequí, José María, *Manual de historia del derecho español en las indias, y del derecho propiamente indiano*, prólogo de Ricardo Levene, Buenos Aires, Losada, 1945.

________, *Instituciones*, Barcelona, Salvat, 1959 (Historia de América y de los pueblos americanos, 14).

________, *Historia del derecho español en América y del derecho indiano*, Madrid, Aguilar, 1967.

________, *El estado español en las indias*, 5ª reimp., México, FCE, 1941 (Sección de Obras de Historia)

Pallares, Eduardo, *El procedimiento inquisitorial*, México, Universitaria, 1951.

Pardo, Osvaldo F., *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico (History, Languages, and Cultures of the Spanish and Portuguese Worlds)*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2004.

Peláez Bazán, Mario, *Pequeño diccionario de voces referidas al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición*, Lima, Red, 1971.

Pérez Iturbe, Marco Antonio y Berenise Bravo Rubio, "Hacia una geografía espiritual del Arzobispado de México, la visita pastoral de José de Lanciego y Eguilaz de 1715", en Doris Bienko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (coords.), *De sendas, brechas y atajos: contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, México, INAH, ENAH/Promep/Conaculta , 2008, p. 147-165.

Pérez Marchand, Monelisa, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, 1945.

Peron-Nagot, Mylèna, "El proceso de secularización de las doctrinas regulares en el Imperio de Indias durante el siglo XVIII, El ejemplo de la provincia franciscana de Xalisco (México), *Trace*, n. 30, México, CEMCA, diciembre de 1996, p. 37-54.

Piazza, Rosalba, "Los procesos de Yanhuitlán (1544-47), algunas nuevas preguntas", *Colonial Latin American Review*, v. 14, n. 2, 2005, p. 205-230.




________, "Un natural de Santiago Atitlán ante el Santo Oficio de México: *Contra Matheo Pérez (dice ser) mestizo por pacto con el demonio (1671-1688)*", *Desacatos. Revista de antropología social*, México, CIESAS, n. 11, primavera de 2003, p. 132-148.

________, "Los ´mártires' de San Francisco Cajonos: Preguntas y respuestas ante los documentos de archivo", *Historia mexicana*, v. LVIII, n. 2, México, Colmex, 2008, p. 657-752.

Pietschmann, Horst, "Consideraciones en torno al protoliberalismo, reformas borbónicas y revolución. La Nueva España en el último tercio del siglo XVIII", *Historia mexicana*, México, Colmex, v. XLI, octubre-diciembre 1991, n. 2.

________, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*, traducción de Rolf Roland Meyer Misteli, México, FCE, 1996 (Sección de Obras de Historia).

Pizzigoni, Caterina, *Between and Assimilation: Rural Nahua Women in the Valley of Toluca in the Early Eighteenth Century*, London, England, History PhD. King's College London, 2002.

________, *Testaments of Toluca*, Stanford University Press, 2006 (UCLA Latin American Studies).

Piho, Virve, "La secularización de parroquias y la economía eclesiástica de la Nueva España", *Journal de la Societé des Americanistes*, París, 1977, t. LXIV, p. 81-88.

________, *La plaza en España e Iberoamérica. El escenario de la ciudad*, Madrid, Museo Municipal de Madrid/Ayuntamiento de Madrid, 1998.

Porras Muñoz, Guillermo, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya*, México, UNAM, 1985.

Portillo Valdés, José María, "Constitucionalismo antes de la Constitución. La Economía Política y los orígenes del constitucionalismo en España", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2007, [en línea], Puesto en línea el 28 enero 2007. URL, http://nuevomundo.revues.org/4160.

Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, UNAM, 1989.

________, "Cosmovisión, sexualidad e Inquisición", en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (editoras), *Inquisición novohispana*, 2 v., México, UNAM/UAM, 2000, v. 2, p. 77-86.

Quezada, Noemí, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (editoras), *Inquisición novohispana*, 2 v., México, UNAM, IIA/UAM, 2000.



Ramos, Samuel, "Influencia de la cultura francesa en México", *Cuadernos americanos*, México, 1944, v. XVII, n. 5, p. 140-153.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 19a. ed., Madrid, Real Academia Española, 6 v.

Reifler Bricker, Victoria, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, México, FCE, 1989 (Sección de Obras de Antropología) [Primera edición en inglés: *The Indian Christ, the Indian King. The Histórical Substrate of Maya Myth an Ritual*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1981].

Reyes García, Luis, *Pasión y muerte del Cristo Sol*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 1961.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, traducción de Ángel María Garibay K., México, FCE, 1986 (Sección de Obras de Historia).

Rico Medina, Samuel, *Los predicamentos de la fe: la Inquisición en Tabasco, 1567-1811*, Villahermosa, Tabasco, Gobierno del Estado de Tabasco, 1990.

Río, Ignacio del, "Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación", en Alain Breton, Jean-Pierre Berthe y Sylvie Lecoin, *Vingt Etudes sur le Mexique et le Guatemala. Réunies à la mémorie de Nicole Percheron*, Toulouse, Francia, Université de Toulouse-Le Mirail, 1992, p. 369-377.

Rodríguez Casado, Vicente, "Notas sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado en Indias en el reinado de Carlos III", *Revista de Indias*, Madrid, 1951, año 9, n. 43-44, p. 89-109.

________, "La Orden de San Francisco y la visita de reforma de 1769", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 1952, t. IX, p. 209-233.

________, *La política y los políticos en el reinado de Carlos III*, Madrid, 1962.

Rodríguez Mateos, Joaquín,"Las cofradías y las luces, decadencia y crisis de un fenómeno", en *La Sevilla de las Luces*, Sevilla, 1991, p. 132-147.

Romero Delgado, José, *La formación del clero en los seminarios hispanoamericanos a fines del siglo XVIII. Nueva España (1768-1812)*, Sevilla, tesis de la Universidad de Sevilla, octubre de 1984.

Roselló Soberón, Estela, *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, Colmex, Centro de Estudios Históricos, 2006.

Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana. 1533-1630*, México, UNAM, IIH, 1989 (Serie Historia Novohispana, 34).





________, *Una monarquía criolla (la provincia agustina de México en el siglo XVII)*, México, Conaculta, 1990.

________, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad. La monarquía española: grupos políticos locales ante la corte de Madrid*, Zamora, Michoacán, Colmich, invierno de 1998, número 73, p. 239-272.

________, "Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 18, México, UNAM, IIH, México, 1998, p. 13-30.

________, *La evangelización de Mesoamérica,* México, Conaculta, 2002 (Tercer milenio).

________, «Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica», *Signos Históricos*, revista de la UAM Iztapalapa, n. 7, ene.-jun. 2002, p. 19-51.

________, *Monjas, cortesanos y plebeyos: la vida cotidiana en la época de Sor Juana*, México, Santillana-Taurus, 2005.

________, "La santidad indígena. Defensores y detractores durante la época virreinal", en Lourdes Celina Vázquez Parada, Luis Rodolfo Morán Quiroz y Juan Diego Ortiz Acosta (coordinadores). *El santo Juan Diego. Historia y contexto de una canonización polémica*, Guadalajara, Universidad Autónoma de Guadalajara, 2006, p. 81-124.

________, "Presencias y ausencias: la fiesta como escenario político", en María Águeda Méndez (editora), *Fiesta y celebración: discurso y espacio novohispanos*, México, Colmex, 2009, p. 23-39.

________, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, FCE/FFyL, 2006.

________, "¿Herejes en el claustro? Monjas ante la Inquisición novohispana del siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 31, México, UNAM, IIH, 2004, p. 19-38.

Rubial García, Antonio y Clara García Ayluardo, *La vida religiosa en el México colonial. Un acercamiento bibliográfico*, México, UIA, Departamento de Historia, 1991.

Ruiz Castañeda, María del Carmen, "La gaceta de México de 1722, primer periódico de la Nueva España", *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, UNAM, IIB, México, enero- junio de 1965, n. 1. p. 39- 59.



Ruz, Mario Humberto, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en María del Carmen León, Mario Humberto Ruz y José Alejos García, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Conaculta, 1992 (Regiones), cap. 3, p. 85-162.

Sánchez Agesta, Luis, *El pensamiento político del Despotismo Ilustrado*, Sevilla, 1979.

Sánchez Maldonado, María Isabel, *Diezmos y crédito eclesiástico. El diezmatorio de Acámbaro 1724-1771*, Zamora, Michoacán, Colmich, 1994.

Sarrailh, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo* XVIII, México, 1981.

Schroeder, Susan y Stafford Poole, *Religion in New Spain*, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 2007 (Kevin Terraciano, Lisa Sousa, David Tavárez).

Schwaller, John Frederick, *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia 1523-1600*, México, FCE, 1990.

Shergold, N. D. y J. E. Varey, *Los autos sacramentales en Madrid en la época de Calderón, 1637-1681*, Madrid, 1961.

Sierra Nava-Lasa, Luis, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Madrid, 1975.

Sigaut, Nelly (editora), *La Iglesia católica en México*, Zamora, Michoacán, México, Colmich/Secretaría de Gobernación, Dirección General de Asuntos Religiosos, 1997.

Sills, David L. (director), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 11 v., Vicente Cervera Tomás (director de la edición en español), Madrid, Aguilar, 1974.

Silva Prada, Natalia, *La política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, Colmex, 2007.

Soberanes, José Luis, *Historia del sistema jurídico mexicano*, México, UNAM, IIJ, 1990.

Soberanes, José Luis *et al.*, *Los tribunales de la Nueva España*, México, UNAM, IIJ, 1980.

Sosa, Francisco, *El episcopado mexicano. Biografía de los ilustrísimos señores arzobispos de México*, 2 v., México, 1962.

Tambs, Lewis A., "The Inquisition in Eighteenth-Century Mexico", *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, October 1965, v. XXII, n. 2, p. 167-181.




Tanck de Estrada, Dorothy, "Castellanización, política y escuelas de indios en el Arzobispado de México a mediados del siglo XVIII", *Historia mexicana*, México, Colmex, v. XXXVIII, abril-junio 1989, n. 4, p. 701-705.

________, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, Colmex, 1999.

________, *Atlas ilustrado de los pueblos de indios: Nueva España 1800*, mapas de Jorge Luis Miranda García y Dorothy Tanck de Estrada; con la colaboración de Tania Lilia Chávez Soto, México, Colmex/ El Colegio Mexiquense/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Fomento Cultural Banamex, 2005.

________, "Índice de los pueblos de indios", en formato de disco compacto, en *Atlas ilustrado de los pueblos de indios. Nueva España, 1800*, mapas de Jorge Luis Miranda García y Dorothy Tanck de Estrada, con la colaboración de Tania Lilia Chávez Soto, México, Colmex/El Colegio Mexiquense/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Fomento Cultural Banamex, 2005.

Tavárez, David, "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654", *Historia mexicana*, n. 194, octubre-diciembre de 1999, p. 197-253.

________, "Idolatry as an Ontological Question: Native Consciousness and Juridical Proof in Colonial Mexico", *Journal of Early Modern History*, v. 6, n. 2, April 2002, p. 114-139.

________, "Letras clandestinas. Textos tolerados, colaboraciones lícitas: la producción textual de los intelectuales nahuas y zapotecos en el siglo XVII", en *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo Ibérico (siglos XVI-XIX)*, Madrid, CSIC, Instituto de Historia, Departamento de Historia de América, 2002, p. 59-81.

________, "Legally Indian: Inquisitorial readings of Indigenous Identities in New Spain", en Andrew B. Fisher y Matthew O'Hara (editores), *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*, Durham, Duke University Press, 2009.

________, "Autonomía local y resistencia colectiva: causas civiles y eclesiásticas contra indios idólatras en Oaxaca", en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa Beascoechea (coordinadores), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, IIH, 2010 (Serie Historia General 25), p. 75-94.



________, *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, Stanford, California, Stanford University Press, 2011 (David Tavárez, *La guerra invisible: Devociones indígenas, disidencia y disciplina en el México colonial*, traducción de David Tavárez, México, UABJO/UAM/Colmich/CIESAS, 2012)

Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 v., traducción de Óscar Mazín y Paul Kersey, México, Colmich/Secretaría de Gobernación/Colmex, 1999.

________, "...De corazón pequeño y ánimo apocado. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, México, Colmich, verano de 1989, v. X, n. 39, p. 1-59.

________, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales de México*, México, FCE, 1987 (Sección de Obras de Historia).

________, "Two Shrines of the Cristo Renovado: Religion and Peasant Politics in Late Colonial Mexico", *The American Historical Review*, October 2005, v. 110, n. 4, p. 945-974.

Tejada y Ramiro, Juan, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, Madrid, 1856-1859.

Teruel Gregorio de Tejada, Manuel, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, prólogo de Carlos Martínez Shaw, Barcelona, Crítica, 1993 (Crítica/Historia y Teoría).

Tomás y Valiente, Francisco, *El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Madrid, Tecnos, 1992 (Colección de Ciencias Sociales. Serie de Ciencia Política).

________, *Gobierno e instituciones en la España del antiguo régimen*, Madrid, Alianza, 1982.

________, *Manual de historia del derecho español*, Madrid, Tecnos, 1988.

________, *La tortura en España*, Barcelona, Ariel, 1994 (Ariel: 120).

Tomisch, María Giovanna, *El jansenismo en España. Estudio sobre las ideas religiosas de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, 1972.

Torre Villar, Ernesto de la, "Erección de obispados en el siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, IIH, 1970, v. III, p. 173-234.

Torres Puga, Gabriel, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Miguel Ángel Porrúa/Conaculta: INAH, 2004.

Traslosheros, Jorge, "Estratificación social en el reino de la Nueva España, Siglo XVII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, Michoacán, Colmich, verano de 1994, n. 59.




________, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa/UIA, 2004.

________, "Armonía de voluntades. Potestad eclesiástica y potestad secular en la Nueva España del siglo XVII", *Iberoamérica*, n. 3, Berlín, septiembre de 2001, p. 41-61.

________, "El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta el año de 1630", *Historia mexicana*, v. 203, México, Colmex, 2002.

________, "Orden judicial y herencia medieval en Nueva España", *Historia mexicana*, v. 220, México, Colmex, 2006, p. 1105-1138.

________, "El pecado y el delito. Notas para el estudio de la justicia criminal eclesiástica en la Nueva España del siglo XVII", *Alegatos*, 2004.

________, "Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750", en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa Beascoechea (coordinadores), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, IIH, 2010 (Serie Historia General 25), p. 47-74.

Traslosheros, Jorge y Ana de Zaballa Beascoechea (coordinadores), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, IIH, 2010 (Serie Historia General 25).

Trinidad Basurto, J., *El Arzobispado de México. Obra biográfica, geográfica y estadística, escrita con presencia de los últimos datos referentes a esta arquidiócesis ilustrada con profusión de grabados y con dos cartas geográficas del Arzobispado*, México, 1901.

Turberville, Arthur Stanley, *La Inquisición española*, traducción de Javier Malagón Barceló y Helena Pereña, México, FCE, 1948.

Uchmany, Eva Alexandra, "Cuatro casos de idolatría en el área maya ante el tribunal de la Inquisición", *Estudios de Cultura Maya*, v. 6, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas del IIFIL, 1967, p. 267-300.

Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.

Vázquez, Josefina *et al.*, *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992.

Viqueira Albán, Juan Pedro, "El sentimiento de la muerte en el México ilustrado del siglo XVIII a través de dos textos de la época", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, México, Colmich, invierno de 1981, v. II, n. 5, p. 27-62.

________, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1995 (Sección de Obras de Historia).



________, "Una fuente olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano", en Brian F. Connaughton y Andrés Lira González (coordinadores), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa de la UAM/Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1996, p. 81-99.

Los virreyes de la Nueva España en el reinado de Carlos III, 2 v., dirección y estudio preliminar de José Antonio Calderón Quijano, Sevilla, 1967.

Vizuete Mendoza, J. Carlos, "Ilustrados y religiosidad popular: Lorenzana, arzobispo en México y Toledo", en Vizuete Mendoza, J. Carlos, y Palma Martínez-Burgos García (coordinadores), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, España, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000 (Colección Estudios), p.174-214.

Vizuete Mendoza, J. Carlos y Palma Martínez-Burgos García (coordinadores), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, España, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000 (Colección Estudios).

Wachtel, Nathan, "La aculturación", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (coords.), *Hacer la historia*, traducción de Jem Canabes, 2a. ed., 3 v., Barcelona, Editorial Laia, 1985 (*I. Nuevos problemas*), p. 135-156.

Wardropper, B. W., *Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro (evolución del auto sacramental: 1500-1648)*, Madrid, 1953.

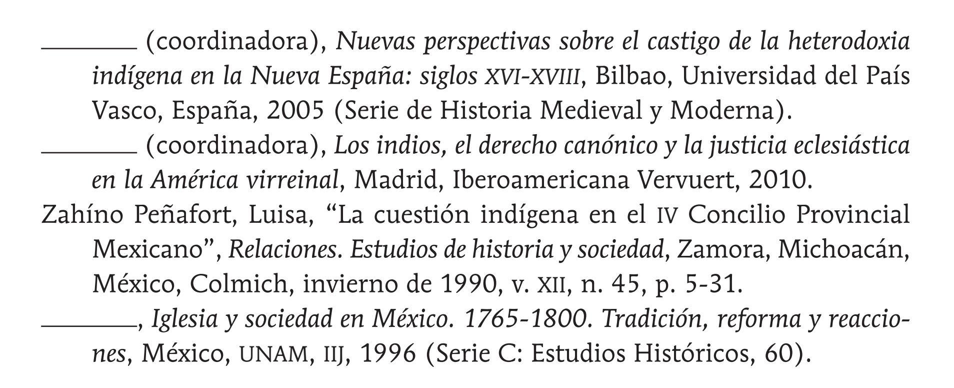
Yannakakis, Yanna, *The Art of Being in-Between, Native, Indian Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*, Duke University Press, 2008.

Zaballa, Ana de, "La Hechicería en Michoacán en la primera mitad del siglo XVII", en *El Reino de Granada y El Nuevo Mundo. V Congreso Internacional de Historia de América*, Granada, España, Diputación Provincial de Granada, 1994, p. 535-550.

________, "Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España", en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa Beascoechea (coordinadores), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, IIH, 2010 (Serie Historia General 25), p. 17-46.

Zaballa, Ana de y Ronald Escobedo, "El provisorato. El control inquisitorial de la población indígena", en *Libro Homenaje In memoriam, Carlos Díaz Rentaría*, Huelva, España, Universidad de Huelva, 1998, p. 273-283.




________ (coordinadora), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Bilbao, Universidad del País Vasco, España, 2005 (Serie de Historia Medieval y Moderna).

________ (coordinadora), *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2010.

Zahíno Peñafort, Luisa, "La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, México, Colmich, invierno de 1990, v. XII, n. 45, p. 5-31.

________, *Iglesia y sociedad en México. 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM, IIJ, 1996 (Serie C: Estudios Históricos, 60).


REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



Índice de ilustraciones

Mapas

Ilustraciones


REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



Índice







¿Ignorancia invencible?
Superstición e idolatría en el provisorato de indios
y chinos del arzobispado de México en el siglo XVIII

se terminó de producir el 4 de febrero de 2019. La edición en formato
electrónico PDF (9.6 MB) estuvo a cargo del Departamento Editorial
del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Mario de la Cueva s/n,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México.
Participaron en la edición: Rosalba Cruz (edición del proyecto),
Natzi Vilchis (edición técnica), Esteban Silva (producción digital),
Lorena Pilloni (metadatos) y Carmen Fragano (administración de contenidos).


REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM


REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM


REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM